# ابـــن تيميـــة

## وموقفه من الفكر الفلسفى

دكتـــور

**عبد الفتاح أحمد فؤاد**

أستاذ الفلسفة الإسلامية

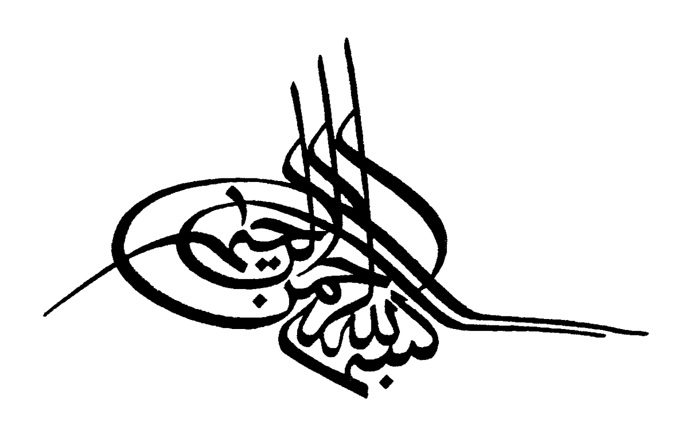
ووكيل كلية التربية

جامعة الإسكندرية

الناشر

دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر

تليفاكس: ٥٣٥٤٤٣٨ - الاسكندرية



# ابن تيمية

## وموقفه من الفكر الفلسفي

# ابـــن تيميـــة

## وموقفه من الفكر الفلسفى

د. عبد الفتاح أحمد فؤاد

كمبيوتر: (دار الوفاء)
طباعة: دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر
ش ملك حفنى قبلى السكة الحديد
بجوار مساكن دربالة بلوك رقم (٣)
الرقم البريدى: ٢١٤١١ – الاسكندرية
رقم الإيـــداع: ٤٨١/ ٢٠٠١
الترقيم الدولى: 977/ 327/ 15/ 36

# إهـــــداء

إلى من غمرنى بفضله وعلمه

إلى من أحاطنى برعايته وعنايته

إلى أستاذى الجليل .. الأستاذ الدكتور أحمد صبحى

أهدى هذا الكتاب تقديرا ووفاء ..

عبد الفتاح فؤاد

## مقدمة الطبعة الثالثة

الحمد لله الذى لا تستفتح الكتب إلا بحمده، والصلاة والسلام على من لا نبى بعده، وبعد:

ففى عام ١٩٨٠، أى منذ أكثر من عشرين عاما، صدرت الطبعة الأولى من هذا الكتاب، وفى خلال هذه الفترة تم نشر الكثير من مؤلفات شيخ الإسلام ابن تيمية، فى طبعات محققة تحقيقا علمياً دقيقا. كما قام العديد من الباحثين باعداد دراسات عميقة، عالجت جوانب مختلفة من فكر شيخنا السلفى الكبير.

ومما لاشك فيه أن اطلاع كاتب هذه السطور على المزيد من مؤلفات الشيخ، وما كتب عنه، قد جعله يعدل من بعض ملامح الصورة التى رسمها لابن تيمية وموقفه من الفكر الفلسفى فى الطبعة الأولى من كتابه، أو بقول آخر أصبحت الصورة فى ذهن المؤلف أكثر وضوحا ونضجا.

وراودت المؤلف فكرة إصدار طبعة للكتاب معدلة ومنقحة ومزيدة. ولكنه بعد تأمل طويل، أقلع عن هذه الفكرة، واستبعدها، لأنها لو تمت وخرجت إلى الوجود لقضت على الكتاب كما وكيفا!! أى لفقد الكتاب احدى سماته المهمة، إلا وهى الايجاز وتجنب الإطالة من ناحية، واختل التوازن بين محاوره الرئيسة من ناحية أخرى.

ومن أجل ذلك قرر المؤلف، بعد استخارة الله تعالى، وتلبية لرغبة تلاميذه، أن يعيد طباعة الكتاب، كما كان فى طبعة الأولى، مع الإشارة إلى بعض مصنفات أخرى صدرت للمؤلف، تتضمن دراسات أكثر تفصيلا، وأطول عرضا، وأوسع مناقشة للمسائل التى وردت فى هذا الكتاب. ومن هذه المصنفات كتاب "الفرق الإسلامية وأصولها الإيمانية"، وكتاب "الفلاسفة الإسلاميون والصوفية وموقف أهل السنة منهم"، وقد طبعا بالإسكندرية، ونشرتهما دار الدعوة فى عام ١٩٩٧.

## كتاب الفرق الإسلامية وأصولها الإيمانية

صدر القسم الأول من هذا الكتاب، وتناول بالدراسة فرق أهل السنة، وأما القسم الثاني فسوف ينشر قريبا إن شاء الله، وسيتضمن دراسة لفرق الخوارج والشيعة.

أما القسم الأول المطبوع فتتضمن مقدمته إشارة إلى أهم مناهج البحث في دراسة الفرق الإسلامية، والتي اتبعها المؤلف في كتابه، وهي: المنهج التحليلي، والتركيبي، والتاريخي، والمقارن، والنقدي، مع إلقاء الضوء على طبيعة كل منهج من هذه المناهج، والمقصود بالموضوعية في البحث، وهل يمكن الالتزام بالموضوعية في دراسة الفرق؟

وبعد مقدمة الكتاب فصل تمهيدي في نشأة الفرق. يتضمن تحذير الإسلام من الافتراق في العقيدة، وأن هذا التحذير لا يعني أن كل اختلاف يعد أمرا مذموما، كما يتناول المؤلف في هذا الفصل بالتفصيل أسباب نشأة الفرق، ويقسمها إلى طائفتين من الأسباب أو العوامل: داخلية وخارجية.

فأمل العوامل الداخلية، فأهمها سبعة، وهي:

١- الاختلاف في تفسير القرآن الكريم.

٢- الاختلاف في الاستدلال بالسنة النبوية.

٣- الاختلاف في فهم اللغة العربية ومعاني ألفاظها.

٤- الغلو في التعويل على العقل.

٥- الغلو في الركون إلى الذوق.

٦- الخوض في مسائل محظورة.

٧- العوامل السياسية والإقتصادية.

وأما العوامل الخارجية، فأبرزها ستة، وهي:

١- اليهودية.

٢- النصرانية.

٣- المذاهب الثنوية الفارسية.

٤- الأديان الهندية القديمة.

٥- الصابئة.

٦- الفلسفة اليونانية.

وبعد هذا الفصل التمهيدى يشتمل الكتاب على أربعة أبواب. وكل باب ينقسم الى عدة فصول، وكل فصل يشمل عدة مباحث، وبعض المباحث تتضمن عددا من المطالب.

فأما الباب الأول، فعنوانه: السلفية، ويستهله المؤلف بتمهيد. يستعرض فيه مزاعم خصوم السلفية، والرد على شبهاتهم. والفصل الأول فى المنهج السلفى. والفصل الثانى فى المذهب السلفى ويتضمن اثنى عشر مبحثا.

والباب الثانى عن الأشعرية، وينقسم إلى ثلاثة فصول: اولها عن الاشعرى والأشاعرة، والثانى فى منهجهم، والثالث فى مذهبهم.

وأما موضوع الباب الثالث فهو الماتريدية، ويتكون من ثلاثة فصول: الأول فى الكلام عن الماتريدى ونشأة الماتريدية وأشهر رجالها، والفصل الثانى عن منهج الماتريدية، والفصل الثالث عن مذهبهم.

وأخيرا الباب الرابع عن الظاهرية، وفيه تمهيد وفصلان، أحدهما فى المنهج والآخر فى المذهب.

## كتاب الفلاسفة الإسلاميون والصوفية وموقف أهل السنة منهم

ينقسم الكتاب إلى قسمين: أحدهما فى الفلاسفة الإسلاميين، والآخر فى الصوفية.

فأما الفلاسفة الإسلاميون فتتضمن دراستهم التعريف بالفلسفة والفلاسفة، ونشأة الفلسفة فى العالم الإسلامى، وأشهر فلاسفته، الكندى، والفارابى وابن سينا، وابن رشد، كما تتضمن الدراسة منهج الفلاسفة، ومصادر التلقى عندهم، وعقم محاولات التوفيق بين الفلسفة والدين، وأهم آراء الفلاسفة فى الألوهية، وأدلة أثبات وجود البارى تعالى، وصفاته (نفى الصفات الخبرية واثبات الصفات الفلسفية)، ونظرية

الفلاسفة في قدم العالم، ومسألة علم الله بالكليات دون الجزئيات، ونظرية الفيض. وعقيدتهم في النبوة، وفي البعث، وفي الملائكة والجن وبقية السمعيات.

وأما القسم الثاني من الكتاب فيدور حول الصوفية، ويتضمن التعريف بهم، وأسباب تسميتهم بهذا الاسم، ونشأة التصوف، وأبرز أطواره، وأهم طوائفه: صوفية أهل الحديث، وصوفية أهل الكلام، وصوفية الفلاسفة، كما يتطرق هذا القسم إلى الكلام عن التصوف لدى الحارث المحاسبي، وأبي حامد الغزالي، والحلاج، ومحي الدين بن عربي، والطرق الصوفية: الشاذلية، والتجانية، والنقشبندية، والرفاعية، ومصادر التلقي عند الصوفية، والكشف الصوفي، وأهم عقائدهم في التوحيد، والنبوة، والولاية، واليوم الآخر، وأبرز بدعهم في العبادات والسلوكيات.

المؤلف

## مقدمة الطبعة الثانية

"هل من المعقول أن يصبح فكر ابن تيمية والذى يعدا عدو لكل فكر ناضج متفتح هو الفكر المسيطر على أذهان المشتغلين ببعض الأقسام الفلسفية فى مصر والعالم العربى، وذلك على الرغم من لا عقلانية هذا الرجل وسذاجة بعض آرائه؟". هكذا تساءل منذ أقل من أسبوعين فقط أحد كبار أساتذة الفلسفة فى مقال نشر بجريدة الأهرام بتاريخ ١٩٨٦/٨/٢٩، وأضاف قائلا إنه إذا قام فرد منا بدراسة عن ابن تيمية فإنه سيجد الأموال والجوائز تسعى إليه من أكثر البلدان البترولية، مع أن مثل هذه الدراسات التى تروج للفكر اللاعقلانى وتنشر الخرافة قد أصبحت أضحوكة عند الباحثين والمستشرقين الأوربيين.

والواقع أن تاريخ التجنى على شيخ الإسلام ابن تيمية، والتشنيع عليه، ورميه بالعظائم إنما هو تاريخ طويل، بدأ فى حياة الرجل، فحفلت حياته بسلسلة من المحن، واستمرت الحملات العنيفة عليه بعد موته، ولن يكون المقال المشار إليه هو آخر الحملات على الشيخ السلفى.

ولعل فى إعادة طبع هذا الكتاب وتقديمه لجمهور المثقفين بعامة والباحثين فى الفكر الفلسفى الإسلامى بخاصة الإجابة عن السؤال الذى ورد فى المقال، وبيان الأسباب التى أدت إلى الهجوم على الشيخ المفترى عليه، وعلى المهتمين بدراسته، وقديمًا قال الذهبى عن ابن تيمية "ومن خالطه وعرفه قد ينسبنى إلى التقصير فيه، ومن نابذه وخالفه قد ينسبنى إلى التغالى فيه، وقد أوذيت من الفريقين: من أصحابه وأضداده"، وما قاله الذهبى عن نفسه ينطبق على كاتب هذه السطور بعد أن صدرت الطبعة الأولى من هذا الكتاب عام ١٩٨٠، وهانذا أعيد طبع الكتاب، فأحذو حذو شيخ الإسلام فى إصراره على موقفه الذى يعتقد أنه الحق بغض النظر عما ينجم عن ذلك من نتائج.

وإن كان لي من كلمة أضيفها إلى هذه الطبعة الثانية، فهي دعوة إلى الجهات المسئولة في مصر بصفة عامة والإسكندرية بصفة خاصة إلى عقد ندوة كبرى عن ابن تيمية بمناسبة مرور سبعمائة عام على إقامة الشيخ في مصر، فقد قدم من الشام إلى مصر سنة ٧٠٥، وسافر إلى الإسكندرية سنة ٧٠٩ في الليلة الأخيرة من شهر صفر، وكانت أخباره قد سبقت إليها، وعندما وصل إليها أخذ يلقي دروسه فيها، فالتف أهالي الاسكندرية حوله، وأحبوه، وانتفعوا بعلمه، ومكث بالاسكندرية نحو سبعة أشهر، وقد وردت أخبار الشيخ في الإسكندرية في كتاب كتبه أخوه شرف الدين من الإسكندرية إلى أخيه بدر الدين في الشام جاء فيه "إن الأخ الكريم قد نزل بالثغر المحروس، على نية الرباط، فإن أعداء الله قصدوا بذلك أمورًا يكيدونه بها، ويكيدون الإسلام وأهله، وكانت تلك كرامة في حقنا، وظنوا أن ذلك يؤدي إلى هلاك الشيخ، فانقلبت عليهم مقاصدهم الخبيثة، وانعكست من كل الوجوه ..وانقلب أهل الثغر أجمعون إلى الأخ مقبلين عليه، مكرمين له .."[1]

ليت أهل الإسكندرية الذين رحبوا بالشيخ السلفي في سنة ٧٠٩ وأقبلوا عليه مكرمين له، أن يكرموه في سنة ١٤٠٩ بإقامة الندوة المقترحة ..

دكتور عبد الفتاح فؤاد

الإسكندرية في ٣محرم ١٤٠٧

٧ سبتمبر ١٩٨٦

---

[1] ابن كثير: ١٤/٥٠، وكذلك الشوكاني: البدر الطالع: ١/٦٦.

## مقدمة

# ابن تيمية: حياته وأعماله

**حياته (٦٦١ - ٧٢٨هـ):**

هو شيخ الإسلام الإمام تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم ابن عبد السلام عبد الله بن محمد بن تيمية، نبت في أسرة سلفية اشتهرت بالعلم والفضل، فقد كان جدّه الشيخ مجد الدين بن تيمية الحرّاني (٥٩٠ - ٦٧٢هـ) إماما من أئمة الحنابلة، اشتهر اسمه، وشاع ذكره، صنّف التصانيف العديدة في التفسير والحديث والفقه. وكان والده الشيخ شهاب الدين بن تيمية (٦٢٧ - ٦٨٢هـ) فقيها حنبليا كأبيه، اشتغل بالتدريس والتصنيف والإفتاء.

ولد شيخنا تقي الدين في حرّان (وتقع الآن في تركيا) يوم الاثنين ١٠ ربيع الأول سنة ٦٦١هـ. (١٢ يناير ١٢٦٣م) وعاش فيها بضع سنوات، ثم نزح مع أبيه وسائر أفراد أسرته إلى دمشق سنة ٦٦٧، فرارا من التتار الغزاة في ذلك العصر[١]. وكانت دمشق آنذاك مركزًا علميًا مزدهرًا، فتلقى العلم فيها.

وكانت له قدرة فائقة على الحفظ والاستيعاب، فحفظ القرآن الكريم وهو حدث صغير، وتعلّم الخطّ والحساب، واطلع على كتب التفسير المختلفة، فبرع في تفسير القرآن، وغاص في دقائق معانيه، ودرس الفقه والحديث دراسة مستفيضة، وحصّل هذه العلوم جميعًا وهو لم يبلغ بعد سن العشرين، وبعد أن تجاوز العشرين بنحو عام واحد، توفيّ والده (سنة ٦٨٢) فشغل مكانه في التدريس في جامع دمشق.

---

[١] راجع عصره لدى ابن كثير: البداية والنهاية، جـ١٣، المقريزي: الخطط، جـ٢، الكامل في التاريخ، جـ١٢، وكذلك د. محمد يوسف موسى: ابن تيمية، عبد العزيز المراغي: ابن تيمية، محمود مهدي الاستانبولي: ابن تيمية بطل الإصلاح الديني، حسنين مخلوف في مقدمة الفتاوى الكبرى لابن تيمية.

برز تقى الدين فى الفقه وأصوله، وكان خبيرا بالاختلافات الدقيقة بين المذاهب الفقهية، حتى إن الفقهاء من سائر الطوائف كانوا إذا جلسوا معه. استفادوا فى سائر مذاهبهم منه، ما لم يكونوا يعرفونه قبل ذلك. ولقد ولع بآراء الإمام أحمد. إذ أنه نبت فى أسرة حنبلية كما أشرنا، ولكنه لم يكن حنبليا خالصا كما يقال عنه، فقد كان بعض القضاة الحنابلة يكرهون له التفرد ببعض الآراء الفقهية.

لم يلتزم ابن تيمية فى الفقه بأصول مذهب بعينه، بل كان يفتى بما قام دليله عنده وأعلن أن كل أحد يؤخذ من قوله ويترك إلا رسول الله ﷺ،[1] فلم يقل أحد إن الحق منحصر فى الأئمة الأربعة[2]، لذلك كان الرجل من دعاة الاجتهاد. لا يقنع بالتقليد، ولا يقبل الجمود.

أما فى الحديث فقد حصّل ما لم يحصّله أحد من معاصريه، سمع كثيرا من المحدثين فى عصره، كما قرأ بنفسه كتب الحديث المشهورة، وكان سريع الحفظ، لا يكاد ينسى شيئا مما حفظه، فأشاد المؤرخون بغزارة معرفته بالحديث، وحفظه لمتونه وأسانيده، قال ابن الوردى فى تاريخه: "إن كل حديث لا يعرفه ابن تيمية فليس بحديث" ولكنا نرى فى هذا القول مبالغة لا يرضى عنها ابن تيمية نفسه. فهو الذى قال: "وأما إحاطة واحد بجميع حديث رسول الله ﷺ، فهذا لا يمكن إدعاؤه قط"[3]

شهد المؤرخون لابن تيمية[4] بأنه كان أمة وحده، وفردا حتى نزل لحده جاء فى عصر مأهول بالعلماء، فبرز عليهم فى كل علم، واشتهر بغزارة المعرفة وسعة الاطلاع، وشدة الذكاء، وحصافة الرأى، جمع بين العلوم الشرعية والعلوم العقلية وكان على معرفة لا نظير لها بالملل والنحل، وآراء المتكلمين على اختلاف فرقهم،

---

(1) الوصية الكبرى – ك: ٢٧٤/.

(2) منهاج السنة: ٢٨٨/٢.

(3) الواسطة بين الخلق والحق – م، ص٥٦.

(4) راجع ابن شاكر الكتبى: فوات الوفيات: ٤٤/١، ابن عبد الهادى: العقود الدرية فى مناقب شيخ الإسلام ابن تيمية، ص٢٣ وما بعدها.

ومذاهب الفلاسفة على تباين آرائهم، فضلا عن ثقافته الواسعة في علوم اللغة العربية وآدابها وبراعته في المناظرة، وقوة الحجة، لا يُعرف أنه ناظر أحدًا فانقطع معه. ولا تكلّم في علم شرعي أو غيره إلا فاق فيه أهله.

ولم تكن له مكانة علمية مرموقة فحسب. وإنما كان الشيخ الجليل يجمع بين العلم النافع والعمل الصالح، فقد كان مجاهدا في سبيل الله. لا يكف عن محاربة البدع كالتوسل بالأضرحة، وشدّ الرحال لزيارة القبور. وينهى عن المنكرات بالقول والعمل فقد قوّض الخمارات ومحال الخمور في دمشق سنة ٦٩٩، وقام بتكسير الأحجار والأصنام التي كان الناس يزورونها ويتبركون بها في مصر والشام[١].

وكان له دور بارز في قتال الغزاة من التتار والصليبيين. أما التتار فكانوا قد احتلوا بغداد عاصمة الدولة الإسلامية قبل مولد ابن تيمية بخمس سنوات، ثم توجّهوا إلى الشام فاحتلوا حلب ودمشق، وحاولوا عبثا دخول مصر. أما الصليبيون فقد بدأت غاراتهم على الشام ومصر منذ أواخر القرن الخامس الهجري (سنة ٤٩٠)، وملكوا بيت المقدس سنة ٤٩٢، وظلت الحرب سجالا بينهم وبين المسلمين نحو قرنين، حتى طردوا على يدي الملك الأشرف خليل بن منصور قلاوون سنة ٦٩٠.

وشهد ابن تيمية معارك التتار والفرنج الصليبيين. وكان يدعو إلى قتال هؤلاء الغزاة بل شارك بالفعل في بعض المعارك، فمن المعارك التي اشترك فيها معركة شقحب، بالقرب من دمشق، في شهر رمضان سنة ٧٠٢، حيث هزم فيها التتار. وكانت شجاعته كمقاتل يضرب بها الأمثال، إذا ركب الخيل يجول في العدو كأعظم الفرسان، يتقدم الكتائب، ويخوض المعركة بشجاعة، وكان إذا حضر في عسكر المسلمين في جهاد، ورأى هلعا من أحدهم أو جبنًا شجّعه وثبّته وبشّره ووعده بالنصر والغنيمة، وبيّن له فضل المجاهدين.

---

[١] راجع مذكرات إبراهيم بن أحمد الغباني خادم ابن تيمية، حققها محب الدين الخطيب ونشرت بعنوان "ناحية من حياة شيخ الإسلام ابن تيمية". القاهرة ١٩٧٥.

وخاض ابن تيمية أيضًا معارك أخرى ضارية. إذ اشتبك مع معاصريه في منازعات عقدية وفكرية، واتسم بالعنف والحدّة في الرد على معارضيه، فكثر أعداؤه من شتى الطوائف فكان له خصوم من الصوفية الذين حارب تواكلهم وغلوهم في الزهد، والمتكلمين الذين كره تأثرهم بمصادر أجنبية، والفقهاء الذين جمد تفكيرهم فاعرضوا عن الاجتهاد وركنوا إلى التقليد، ورجال الدولة من المماليك الذين اتسم حكمهم بالاستبداد.

وتآمر الأعداء والخصوم على الشيخ السلفي، فلفّقوا له التهم الكاذبة، كالقول بالتجسيم، ومنع زيارة القبور، ولكن إيمانه العميق أمدّه بصبر شديد على ما ابتلى به من محن كالحرمان من أشرف المهن وأحبها إلى قلبه، وهي مهنة التدريس. ومنعه من الافتاء، وسجنه، فلا يكاد يخرج من السجن وإلا ويعود إليه، فقضى سنوات طويلة معاقبا بالحبس في سجون دمشق والقاهرة والإسكندرية، ولم يرحمه أعداؤه حتى في شيخوخته، بل لقد لفظ أنفاسه الأخيرة في سجنه بقلعة دمشق.

توفي ابن تيمية رحمه الله في ليلة ٢٢ من شهر ذي القعدة سنة ٧٢٨ (٢٦ – ٢٧ سبتمبر ١٣٢٨م)، واشترك آلاف الرجال والنساء في تشييع جنازته.

**مذهبه السلفي وأثره:**

ينتمي ابن تيمية إلى المذهب السّلفي، ويعتبر السّلفية الطريقة المثلى. والمراد تاريخيا بالسلف الصحابة والتابعين من أهل القرون الثلاثة الأولى، ثم أصبح مذهب السلف علما على ما كان عليه هؤلاء ومن تبعهم من الأئمة الذين اتبعوا طريق الأوائل جيلا بعد جيل[1].

ويطلق ابن تيمية على المذهب السلفي الذي يعتنقه عدّة أسماء، من أشهرها مذهب أهل السنة والجماعة.[2] يقول: "طريقة أهل السنة والجماعة اتباع آثار

---

[1] د. مصطفى حلمي: قواعد المنهج السلفي ص٣٥.

[2] تطلق عدة طوائف على نفسها اسم مذهب أهل السنة والجماعة ومن أشهر هذه الطوائف الأشاعرة.

رسول الله ﷺ باطنا وظاهرا، واتباع سبيل السابقين الأولين من المهاجرين والأنصار واتباع وصية رسول الله ﷺ، حيث قال: "عليكم بسنتى وسنة الخلفاء الراشدين المهديين من بعدى، تمسكوا بها، وعضّوا عليها بالنواجذ إياكم ومحدثات الأمور فإن كل بدعة ضلالة". ويعلمون أن أصدق الكلام كلام الله، وخير الهدى هدى محمدﷺ، ويؤثرون كلام الله على غيره من كلام أخيار الناس. ويقدّمون هدى محمد ﷺ على هدى كل أحد، ولهذا سموا أهل الكتاب والسنة، وسموا أهل الجماعة، لأن الجماعة هى الإجتماع، وضدها الفرقة، وإن كان لفظ الجماعة قد صار اسما لنفس القوم المجتمعين. والإجماع هو الأصل الثالث الذى يعتمد عليه فى العلم والدين وم يزنون بهذه الأصول الثلاثة (الكتاب - والسنة - والإجماع) جميع ما عليه الناس من أعمال وأفعال باطنة أو ظاهرة مما له تعلق بالدين"[1].

ويسمى فرقته أيضًا "الفرقة الناجية"، وترجع هذه التسمية إلى قول الرسول ﷺ "ستفترق أمتى ثلاثا وسبعين فرقة، الناجية منها واحدة"[2]. أو يسميها "الفرقة الناجية المنصورة"[3]، لقوله ﷺ "لا تزال طائفة من أمتى على الحقَ منصورة، لا يضرهم من خذلهم حتى يأتى أمر الله".

ومن الأسماء التى يستخدمها أيضًا ابن تيمية للإشارة إلى المذهب السلفى مذهب "أهل العلم والإيمان" وبين أيدينا كتابه "جواب أهل العلم والإيمان".

وقد كان لشيخ الإسلام ابن تيمية تأثير كبير فى رجال المدرسة السلفية من بعده، فقد تتلمذ على يديه كثير من مفكرى السلف، كما تأثر بمذهبه الكثيرون على مر القرون.

---

[1] العقيدة الواسطية، ص١٩.

[2] روى هذا الحديث عن اختلاف فى متنه فى عدة كتب بعدة أسانيد، راجع أيضا العقيدة الواسطية، ص١١، ص١٥.

[3] العقيدة الواسطية، ص٥.

ومن أشهر تلاميذه المباشرين الإمام العالم، صاحب التصانيف الكثيرة المفصّلة ابن قيّم الجوزية (٦٩١ – ٧٥١هـ.)، فقد لازم الشيخ تقي الدين بن تيمية، وأخذ عنه علما جما، ونهل من علمه الغزير خلال ست عشرة سنة (٧١٢ – ٧٢٨)، حتى اشتهر بالتلمذة عليه دون سائر تلاميذه. وعندما حبس شيخه ابن تيمية في المرة الأخيرة في قلعة دمشق، حبس معه، منفردا عنه، ولم يفرج عنه إلا بعد وفاة شيخه.

وفي القرن الثاني عشر الهجري أحيا الشيخ محمد بن عبد الوهاب (١١١٥ – ١٢٠٦هـ) تعاليم ابن تيمية، وقد شقّت الدعوة الوهابية طريقها للتطبيق في الجزيرة العربية بعد أن اجتمعت لابن عبد الوهاب قوة الدعوة في شخصه وفي أتباعه، وقوة السلطة في الإمام محمد بن سعود.

لقد احتل شيخنا ابن تيمية مكانة كبيرة في تاريخ الفكر الإسلامي بعامة، وتاريخ المدرسة السلفية بخاصة، حتى أن أيَ دارس منصف للمذهب السلفي لا يمكنه أن يتخطى آراء هذا الإمام العالم المجدد.

**مصنفاته:**

ترك ابن تيمية ثروة علمية ضخمة، وإن فقد الكثير من مصنفاته، ولم يصلنا غير عناوينها، فقد كان الرجل غزير الإنتاج، حتى إن ابن الوردي (ت. سنة ٧٤٩) يذكر أن ابن تيمية كان يكتب في اليوم والليلة – من التفسير، أو الفقه، أو من الرد على الفلاسفة – نحوا من أربعة كراريس، ويقدر جملة تصانيفه بنحو خمسمائة مجلدة.[1]

وتدل مؤلفات ابن تيمية التي وصلتنا على حسن التصنيف، وجودة العبارة وبراعة التنسيق، وغزارة المادة العلمية، وخصوبة الفكر، وقوة العقيدة.

صنّف ابن تيمية الرسائل الصغيرة، مثل الواسطة بين الحق والخلق، وتنوع العبادات، كما وضع المؤلفات المتوسطة مثل كتاب اقتضاء الصراط المستقيم، وكتاب

---

[1] تاريخ ابن الوردي ٢/٢٨٦ وما بعدها نقلا عن د. محمد يوسف موسى ابن تيمية ص٧١.

الإيمان، وكتب الكتب الضخمة كموسوعته الفتاوى الكبرى، وكتاب منهاج السنة النبوية، وكتاب الرد على المنطقيين، وكتاب درء تعارض العقل والنقل.

الباحث في مصنفات ابن تيمية يكتشف أنه بإزاء شخصية متعددة الجوانب، فقد شملت مؤلفاته جميع العلوم المعروفة في عصره، ولم يدع مجالا من مجالات الفكر المختلفة إلا وكتب فيها، بل إننا كثيرًا ما نجده في الكتاب الواحد يتناول بالبحث موضوعات تتعلق بمجالات شتى. إلا أننا مع ذلك سنحاول فيما يلي أن نصنّف بعض مؤلفات ابن تيمية وفقًا لأبرز مجال لكل منها، لكي نلقي الضوء على أهم المجالات التي كتب فيها وأشهر الموضوعات التي عالجها في مؤلفاته:

**١ - علوم القرآن والتفسير:**

* التبيان في نزول القرآن
* تفسير سورة النور
* تفسير سورة الإخلاص
* تفسير المعوذتين

**٢- الفقه وأصوله:**

* مجموعة الفتاوى الكبرى
* القواعد النورانية الفقهية
* كتاب مناسك الحج
* رسالة في العقود المحرمة
* كتاب في أصول الفقه
* رسالة في رفع الحنفي يديه في الصلاة
* رسالة في سجود السهو
* مسألة الحلف بالطلاق
* كتاب الفرق المبين بين الطلاق واليمين.

**٣- التصـــوف:**

* الفرقان بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان.
* أمراض القلوب وشفاؤها.
* التحفة العراقية في أعمال القلوب.
* العبودية.
* درجات اليقين.

* الرسالة التدمرية.
* بغية المرتاد (السبعينية).
* إبطال وحدة الوجود.
* التوسل والوسيلة.
* رسالة فى السَماع والرقص.
* العبادات الشرعية.

### ٤- أصول الدين (علم الكلام) والرد على المتكلمين:-

* رسالة فى أصول الدين
* رسالة فى القضاء والقدر
* رسالة فى الاحتجاج بالقدر
* كتاب الإيمان
* جواب أهل العلم والإيمان
* الفرقان بين الحق والباطل
* الإكليل فى المتشابه والتأويل
* الوصية الكبرى
* الرسالة المدنية
* نقض تأسيس التقديس
* منهاج السنة النبوية
* الرّد على النصيرية
* شرح العقيدة الأصفهانية
* معارج الوصول إلى معرفة أن أصول الدين وفروعه قد بيّنها الرسول
* أقوم ما قيل فى المشيئة والحكمة والقضاء والقدر والتعليل وبطلان الجبر والتعطيل.

### ٥- الرد على أصحاب الملل:

* الجواب الصحيح لمن بدّل دين المسيح
* الرّد على النصارى
* تخجيل أهل الإنجيل
* الرسالة القبرصّية

### ٦- المنطق والفلسفة:

* الرد على المنطقيين
* نقض المنطق
* الصفدية
* الرسالة العرشية

**٧- الأخلاق والسياسة والإجتماع:**

* الحسنة والسيئة
*الوصية الجامعة لخير الدنيا والآخرة
* شرح حديث إنما الأعمال بالنيات
* السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية
* الحسبة في الإسلام
* المظالم المشتركة

**حظه من الدراسة:**

اهتم الباحثون بدراسة كثير من جوانب فكر ابن تيمية. فحظي بعنايتهم كفقيه ومحدث ومفسّر للقرآن الكريم، ومصلح ديني واجتماعي وسياسي. ولكن الجانب الفلسفي في فكره - وهو الذي يعنينا في هذا الكتاب - لم يبحث بحثا كافيًا. يقول أحد كبار الباحثين في فكر ابن تيمية، وهو الأستاذ الدكتور محمد رشاد سالم، في كتاب أصدره منذ سنوات قليلة بعنوان "مقارنة بين الغزالي وابن تيمية" (نشر في سنة ١٩٧٥)، يقول: "أما ثقافة ابن تيمية الفلسفية فهي ما زالت مجهولة إلى حد كبير، إذ أن أهم كتبه التي عرض فيها للفلسفة بالنقد والمعارضة لم تنشر بعد، و ضاعت ضمن ما ضاع من كتبه"[١].

ومن المعلوم أن الدكتور رشاد سالم قد أسهم بدور كبير في نشر بعض الكتب الهامة التي تعرّض فيها ابن تيمية لمباحث فلسفية متعددة، مثل كتاب منهاج السنة النبوية، وكتاب درء تعارض العقل والنقل، وكتاب الصفدية.

وثمت سبب آخر جعل الباحثين يعرضون عن دراسة الآراء الفلسفية لابن تيمية، ففي خاتمة كتابه عن ابن تيمية يقول الدكتور محمد يوسف موسى: "إن رأى الشيخ ابن تيمية رحمه الله تعالى في علوم المنطق والكلام والفلسفة معروف واضح،

[١] د. سالم: مقارنة بين الغزالي وابن تيمية، ص٢٢.

فهو لا يرضاها ولا يرضى عنها، ولذلك لم نر ضرورة أن نطيل البحث بالكلام عنها في باب أو فصل خاص"[1]

حقا لقد هاجم ابن تيمية بعنف الفلاسفة والمتكلمين والصوفية، ولكن ذلك لا يبرِّر الإعراض عن دراسة موقفه النقدي من هذه الطوائف، فمن المعروف أن نقد الفكر الفلسفي إنما يدخل في صميم الدراسات الفلسفية، لقد نقد الغزالي الفلسفة نقدا مرًا، بل كفَر الفلاسفة جميعًا، وذلك من قبل ابن تيمية بحوالي قرنين، ولم يتوقف النقد بعده، ففي العصر الحديث نجد نقد كانط للفلسفة وكذلك نقد أوجست كونت، ونقد أمثال هؤلاء جميعًا قد حظي بعناية مؤرخي الفلسفة، بل إن الناظر في تاريخ الفلسفة، منذ أقدم عصورها حتى الآن، لا يكاد يجد فيلسوفا لم ينقد مذاهب الفلاسفة السابقين عليه ويفنِّدها، وليس ذلك شأن الفكر الفلسفي وحده، وإنما تلك طبيعة الفكر الإنساني في شتى المجالات: في العلوم الطبيعية والحيوية والفلكية وغيرها.

ولئن نقد ابن تيمية الفكر الفلسفي، فإن مؤرخي الفلسفة أولى الناس بالاهتمام بدراسة آرائه النقدية وليس بالإعراض عنها فقد تكشف هذه الدراسة عن جوانب إيجابية في موقفه. هل رفض ابن تيمية الفكر الفلسفي برمته أم أنه قبل بعضه دون البعض؟ إن الدراسة التي نزمع القيام بها عن موقف ابن تيمية من الفكر الفلسفي ستكون إجابة عن السؤال السابق.

وقد اتَّجهت الأبحاث الجامعية مؤخرا إلى دراسة الجانب الفلسفي في فكر ابن تيمية أذكر على سبيل المثال رسالة للدكتوراه انتهى من إعدادها[2] السيد/ محمود السعيد طه الكردي في سنة ١٩٧٩ بعنوان "أثر القرآن على منهج التفكير الفلسفي عند ابن تيمية" تحت إشراف الأستاذ الدكتور محمد عاطف العراقي، ورسالة

---

[1] د. محمد يوسف موسى: ابن تيمية ص٣١٢

[2] نوقشت في قسم الفلسفة بكلية الآداب جامعة القاهرة.

للماجستير[1] قدّمت أيضًا في سنة ١٩٧٩ بعنوان "موقف ابن تيمية من فلسفة ابن رشد"، تحت إشراف الأستاذ الدكتور كمال جعفر وما دمنا بصدد الإشارة إلى الأبحاث الحديثة التي تعالج فكر ابن تيمية من الزاوية الفلسفية فيجدر بنا أن نشير أيضًا إلى ما أسهم به الزميل الفاضل الدكتور مصطفى حلمي من جهود طيبة في هذا الصدد، سواء في رسالته للدكتوراه، وعنوانها "موقف مدرسة ابن تيمية من التصوف" أو في مقدمته التحليلية الرائعة لكتاب "نظريات شيخ الإسلام ابن تيمية في السياسة والإجتماع" للمستشرق الفرنسي هنري لاووست، أو في كتابه "قواعد المنهج السلفي والنسق الإسلامي في مسائل الألوهية والعالم والإنسان عند شيخ الإسلام ابن تيمية".

## موضوعات هذا الكتاب ومنهجه:

يشير عنوان هذا الكتاب إلى أننا بصدد القيام بدراسة عن "ابن تيمية – وموقفه من الفكر الفلسفي"، ويقتضي الشّق الأول من هذا العنوان أن نعرض – في إيجاز – لحياة الرجل، ومذهبه السَلفي، وأهم مصنفاته، وأهمية دراسته. وقد تضمّنت مقدمة الكتاب هذه المسائل.

ويلزم أن نحدد باديً ذي بدء ما الذي نقصده بالفكر الفلسفي الذي نهتم في هذا الكتاب بدراسة موقف ابن تيمية منه؟ يكاد الإجماع ينعقد بين الباحثين المعاصرين على أن الفكر الفلسفي الإسلامي يشمل ثلاث[2] طوائف:

١– علماء الكلام على إختلاف فرقهم، كالأشاعرة والمعتزلة والشيعة والخوارج ..

٢– فلاسفة الإسلام كالكندي والفارابي وابن سينا وابن رشد ..

٣– الصوفية كالجنيد والحلاّج وابن عربي ..

وعلى هذا الأساس فإن دراسة موقف ابن تيمية من الفكر الفلسفي، تستلزم دراسة موقفه من كل طائفة من الطوائف الثلاث التي أتينا على ذكرها، ومن أجل

---

[1] أعدها السيد/ الطبلاوي محمود حسين ونوقشت في كلية دار العلوم جامعة القاهرة.

[2] يضيف الشيخ مصطفى عبد الرازق ومن حذا حذوه من الباحثين – علماء أصول الفقه كطائفة رابعة من طوائف المشتغلين الفلسفي الإسلامي.

ذلك قسّمنا هذا الكتاب ثلاثة أبواب، كل باب يتناول موقف ابن تيمية من احدى الطوائف الثلاث.

١ – أما الباب الأول فموضوعه "موقف ابن تيمية من المتكلمين"، ويتضمن هذا الباب أربعة فصول:

أ – "موقفه من علم الكلام وموضوعاته" وسيتضح لنا فى هذا الفصل الأول أن ابن تيمية لم يكن عدوا لهذا العلم كما يذكر عنه فى العادة. وإنما كان شيخنا على العكس من ذلك تمامًا، يضع هذا العلم فى قمة العلوم، ويدعو إلى دراسة موضوعاته بل كان هو نفسه أحد المشتغلين بمعالجة موضوعات علم الكلام. وإن كره هذه التسمية لأنها ارتبطت بمحنة الإمام أحمد، أحب الأئمة إلى قلبه. ولكنه عالج موضوعات هذا العلم تحت اسم علم أصول الدين، وهو من الأسماء الشائعة لعلم الكلام، وليست العبرة بالأسماء، فقديما قالوا: لا مشاحة فى الاصطلاحات، وسوف يتبين لنا أن ابن تيمية عالج أهم موضوعات علم الكلام، أو علم أصول الدين، وحرص على وضع قواعد المنهج فى هذا العلم. وحذّر من الأخطاء المنهجية التى وقع فيها المشتغلون بهذا العلم، فنجم عنها اختلافات المتكلمين، وظهور الفرق الكلامية المتباينة.

ب – ونعرض فى الفصل الثانى "موقفه من الشيعة"، ونستهل هذا الفصل بالبحث فى نشأة هذه الفرقة من وجهة نظر كتّابها الذين يذهبون إلى أنها ظهرت فى عهد الرسول ﷺ وبدعوة صريحة منه، ثم نعرض لوجهة نظر أهل السنة المخالفة كما يمثلها ابن تيمية، وهى أن فرقة الشيعة ظهرت فى خلافة علىٍ وكان ظهورها بمثابة رد فعل لتطرف الخوارج.

وفرق الشيعة متعددة منها المعتدلة ومنها الغالية، لذلك عرضنا فى هذا الفصل الثانى لموقف ابن تيمية من الإمامية الاثنى عشرية كمذهب شيعى معتدل، ثم عرضنا موقفه من الغلاة الباطنية. ولم يقتصر ابن تيمية فى مناقشته للشيعة فى صورتيها: المعتدلة والغالية، على مسألة الإمامة وحدها، وهى أهم موضوعات التشيّع، وإنما امتدت مناقشة ابن تيمية لتشمل سائر عقائد الشيعة، فبيّن ما لهم وما عليهم.

جـ- وخصّصنا الفصل الثالث لموقف ابن تيمية من المعتزلة، وسيتبيّن لنا أنه يثني على بعض رجالهم، ويوافقهم في بعض آرائهم التي تتفق مع ما جاء في الكتاب والسنة، ولكنه يخالفهم في تفاصيل بعض آرائهم التي عرضوها في أصولهم الخمسة. وسنعرض في هذا الفصل لهذه الأصول الخمسة لدى المعتزلة، ونبين موقف ابن تيمية من كل منها.

د - ولئن كان ابن تيمية قد فضّل المعتزلة عن الشيعة، فإنه سيتبين لنا في الفصل الرابع أنه كان يفضّل الأشاعرة على المعتزلة، لانهم كانوا من الصفاتية كالسّلفية، ولم يلجأوا إلى تأويل الصفات على نحو ما فعل المعتزلة، ولكن سنرى في هذا الفصل أيضًا أن شيخنا لم يتخل عن منهجه النقدي في موقفه من الأشاعرة، بل أماط اللثام - كعادته - عما لهم من مآثر وما عليهم من مآخذ، فانتقد دليلهم على وجود الله المعروف بدليل حدوث الأعراض، ومذهبهم في كلام الله، ونظريتهم في الكسب.

٢- أما الباب الثاني من الكتاب فيتناول "موقف ابن تيمية من الفلاسفة" ويتكون هذا الباب من فصلين:

أ - أولهما عن "موقفه من الفلاسفة وعلومهم عامة"، وسيتضح لنا في هذا الفصل أن ابن تيمية على الرغم من هجومه العنيف على الفلاسفة اليونانيين والإسلاميين على السواء، إلا أنه كان منصفا، لم يفسد أحكامه تعصّب و تطرف بل استصوب نظريات الفلاسفة في العلوم الطبيعية والرياضية، وفضّلها على آراء المعارضين لها من المتكلمين. وإذا كان ابن تيمية قد انتقد المنطق الأرسطي، فسنجد أنه اقترب من المنطق التجريبي كما نادى به قديمًا الرواقيون، وكما وضع أصوله المناطقة المحدثون.

وسنبين في الفصل الأول موقف ابن تيمية من كل علم من علوم الفلسفة بمعناها المتسع الذى ساد حتى أوائل العصر الحديث، اذ كانت الفلسفة تشمل جميع العلوم العقليه وقد قسمها القدماء تقسيمات مختلفة. ولكن اهم هذه التقسيمات التقسيم الثاني الارسطاطاليسي إذ يفرق بين مجموعتين من العلوم:

النظرية والعملية، وسنجد من بين المجموعة الأولى علما اختصه ابن تيمية بأعنف هجوم، أعني العلم الألهي أو الفلسفة الإلهية.

ب- ومن أجل ذلك آثرنا أن نخصّص الفصل الثاني لعرض "موقفه من الفلسفة الإلهية، وسيتبين لنا أنه كان أكثر عنفًا في هجومه عليها من الغزالي في كتابه تهافت الفلاسفة حيث كفّر الفلاسفة في ثلاث مسائل فقط. بينما اعتبر المسائل الأخرى التي خالفهم فيها بدعا لا يجب تكفيرهم عليها، أما الشيخ السلفي فقد كفّر الفلاسفة في أكثر آرائهم في الإلهيات.

سنجد شيخنا في هذا الفصل أكثر علما من الغزالي بآراء الفلاسفة، فهو لم يقتصر في معرفة أصول الفلسفة الأرسطية على كتب الإسلاميين من أمثال الفارابي وابن سينا على نحو ما فعل أبو حامد، وإنما اطلع مباشرة على كتب المعلم الأول، وقارن بين فلسفته وبين فلسفة من حذا حذوه في العالم الإسلامي. ولاحظ أن فلسفة الفارابي وابن سينا وسائر فلاسفة الإسلام ليست صورة مطابقة للفلسفة الأرسطية أو غيرها من فلسفات اليونان، وإنما كانت لفلاسفة الإسلام مذاهب فلسفية تحمل طابعهم الخاص، طابع التوفيق بين الفلسفة والدين ولكن جهودهم التي اعترف بها ابن تيمية لم تحظ بتقديره بل هاجمها بشدة. ومن أهم ما هاجمه ابن تيمية من آراء الفلاسفة الإسلاميين أدلتهم على وجود الباري، كدليل الحركة، والدليل الأنتولوجي، وموقفهم من الصفات الإلهية ونظريتهم في الفيض أو الصدور، وما نجم عنها من آراء مخالفة لأصول الدين، ونظريتهم في قدم العالم، ونظرية النبوة التي قال بها لأول مرة الفارابي ثم أثرت في سائر فلاسفة الإسلام، بل وفي المتكلمين والصوفية أيضًا وأخيرًا نعرض لنقد ابن تيمية لآراء فلاسفة الإسلام في المعاد، وأنه للأرواح دون الأبدان.

٣- أما الباب الثالث والأخير فنعرض فيه "موقف ابن تيمية من الصوفية". ويشتمل هذا الباب على فصلين:

أ - الفصل الأول منهما عن "موقفه من أهل التصوف"، وسنجد أنه يميز بين طائفتين منهم: صوفية أهل السنة، والصوفية المتفلسفة، وهو يثني على الطائفة الأولى بينما يهاجم الثانية.

ب- ونعرض في الفصل الثاني "الجانب لروحي لدى ابن تيمية". ولعل هذا الفصل يبطل الزعم القائل بأن شيخنا السلفي كان من أعداء التصوف. لقد كره التطرف في شتى صوره، وحارب الغلو في التصوف كما حاربه في الكلام ولكنه أثنى على كل ما كان صادرًا عن الكتاب والسنة، بل وكانت لهذا الشيخ السلفي حياة روحية واضحة، وسنجده يتحدَث بلسان الصوفية عن العبودية والمحبة والفناء. ويعلن أن الإيمان إذا باشر القلب، وخالطته بشاشته. وجد من الحلاوة واللذة والسرور والبهجة، ما لا يمكن التعبير عنه لمن لم يذقه.

وعلى الرغم من أن هذا الكتاب يستهدف الكشف عن موقف ابن تيمية من دوائر الفكر الفلسفي المختلفة، ألا أنني لم أكتف بالتعويل على رواية ابن تيمية عن الطوائف التي تعرّض لها بالنقد، بل آثرت أن أرجع إلى آراء كل طائفة في مظانها، فتبيّن لي أن ابن تيمية كان في الغالب موضوعيا في نقده، لا يتجنى على أحد، ولا يتزيد، ولا يشوِّه المذاهب المخالفة لمذهبه، بل كان يتحرى الصدق، لأنه "خلق يحب الحقَ ويريده ويطلبه"[1].

[1] رسالة العبودية - م، ص٢١.



# الباب الأول
# موقف ابن تيمية من المتكلمين

الفصل الأول: موقفه من علم الكلام وموضوعاته.
الفصل الثاني: موقفه من الشيعة.
الفصل الثالث: موقفه من المعتزلة.
الفصل الرابع: موقفه من الأشاعرة.



# الفصل الأول

## موقفه من علم الكلام

## وموضوعاته

# موقفه من علم الكلام وموضوعاته

## علم الكلام: تعريفه، موضوعه، منهجه:

يختص كل علم من العلوم بموضوعات معينة يتناولها بالدراسة. كما يتخذ منهجًا ملائمًا لبحث هذه الموضوعات، مثال ذلك علم الكيمياء، فهو علم يستهدف دراسة موضوعات محددة، هى المواد الصلبة والسائلة والغازية. والمنهج المناسب لمعرفة خصائص هذه المواد هو منهج الملاحظة والتجربة. وكذلك علم الكلام – مثله كمثل سائر العلوم – له منهج محدد، وموضوعات معينة، وكذلك له تعريف يبيّن ماالموضوعات التى يعالجها هذا العلم؟ وما المنهج الذى يعوّل عليه فى بحثها؟ وينبغى علينا أن نجيب عن هذا السؤال، قبل أن نحاول إماطة اللثام عن موقف شيخ الإسلام ابن تيمية من علم الكلام.

يعرّف ابن خلدون علم الكلام بأنه "علم يتضمن الحجاج عن العقائد الإيمانية بالأدلة العقلية، والرد على المبتدعة والمنحرفين فى الاعتقادات عن مذاهب السلف وأهل السنة"[1].

والمتكلم فى نظر ابن تيمية، هو الذى "ينصر العقيدة الشرعية بالأدلة القطعية والأدلة العقلية"، والكلام هو العلم النظرى، لأنه "عقيدة مبرهنة".[2] ويتبين لنا من تعريفات علم الكلام[3] أن موضوع هذا العلم العقائد الدينية، وهى التى تعرف بأصول الدين وتتضمن معرفة البارى عز وجل، ووحدانيته وصفاته وكتبه ورسله واليوم الآخر، وغير تلك من العقائد الدينية التى يستمدها المتكلم من الكتاب والسنة، ويسلم

---

[1] ابن خلدون: المقدمة، ص٨٢١.

[2] الصفدية، ص٢٧٢.

[3] راجع أهم تعريفات علم الكلام فى كتاب د. أحمد صبحى فى علم الكلام، جـ١، ص٢ ما بعدها.

بصحتها بادئ ذي بدء، ثم يثبتها بالأدلة العقلية أي أن منهج المتكلم هو المنهج العقلي، وهو يستهدف بذلك الدفاع عن عقائده، وتفنيد مزاعم خصومه من أصحاب البدع من طوائف المسلمين، بل والمنحرفين عند العقيدة الإسلامية، والخارجين عنها. ويؤكد أبو حامد الغزالي هذا المعنى، إذ يقول عن علم الكلام "وإنما مقصوده حفظ عقيدة أهل السنة، وحراستها عن تشويش أهل البدعة".[1]

ولعلم الكلام أسماء مختلفة، فهو يعرف بهذا الاسم في الغالب، لأن أشهر مشكلة وقع النزاع فيها هي مشكلة كلام الله تعالى: هل هو مخلوق أم أزلي؟ على نحو ما سنرى فيما بعد، كما يعرف هذا العلم باسم علم أصول الدين لأن موضوعه كما ذكرنا هو عقائد الدين، ومن أهم هذه العقائد التوحيد، ومن أجل ذلك يعرف أيضًا بعلم التوحيد، ويسمّيه الإمام أبو حنيفة الفقه الأكبر.

أما ابن تيمية فقد كره تسمية هذا العلم بعلم الكلام. ويرجع نفوره من هذه التسمية، إلى أنها تثير في نفسه ذكرى أليمة مريرة، إذ ترتبط بمحنة أحبَّ الأئمة إلى قلبه، أعني الإمام أحمد بن حنبل. لم تكن كراهية ابن تيمية موجّهة إلى موضوعات علم الكلام، أو إلى منهجه، فسوف نرى أن الرجل قد اشتغل بموضوعات هذا العلم، كم عالجها بمنهج عقلي دقيق، حقًا لقد هاجم المتكلمين بعنف، ولكنه لم يهاجم علم الكلام، وليس في هذا القول غرابة، فلا يعني الهجوم على الأطباء مثلا المطالبة بإبطال الطب، وإنما قد يعني ذلك المطالبة بتغيير بعض أساليب الأطباء ابتغاء تقدم علم الطب.

اشتغل ابن تيمية بموضوعات علم الكلام، وموضوعات هذا العلم كما قلنا هي أصول الدين، بل لقد صنّف رسالة عنوانها "في أصول الدين". وهذا الاسم كما عرفنا هو أحد الأسماء التي يعرف بها علم الكلام وقد كتب شيخ الإسلام الرسالة المذكورة ردًا على سؤال يتعلق بالخوض في مسائل أصول الدين. هل هو جائز أم لا؟ فيبين ابن تيمية للسائل أنه لا يجوز أن ينهى بحال عن معرفة حقيقة أصول

---

[1] الغزالي "المنقذ من الضلال" ص١٣٢.

الدين. ويرفع منزلة هذا العلم حتى يضعه في قمة العلوم جميعا. ولكنه يهاجم المتكلمين لما وقعوا فيه من الإنحرافات. بسبب سوء استخدام المنهج السليم لهذا العلم.

**نشـــــأتـــــه:**

يلاحظ الباحثون في علم الكلام أن المسلمين كانوا في فجر الإسلام يكتفون بالإيمان القلبي دون النظر العقلي. وأن النزعة العملية هي التي سيطرت على المسلمين الاوائل فجعلتهم يزهدون في اى بحث يتناول المسائل الاعتقادية. وأن الصحابة قد تجنبوا البحث في أصول الدين. ولم يحاول أحد منهم. في عهد النبي ﷺ، ولا بعده أن يتكلم في المسائل الاعتقادية. وتابعهم أئمة المسلمين في كراهية الخوض فيها. ثم نشأ علم الكلام في مرحلة تالية، واختلف الباحثون في تعليل نشأة هذا العلم، فأرجعها بعضهم إلى أسباب خارجية بحتة. لا تمت إلى جوهر الإسلام بشئ، وهي جدال المسلمين مع أصحاب الديانات الاخرى. وأهمها اليهودية والمسيحية والمذاهب الغنوصية الفارسية. والديانات الهندية، وكذلك احتكاك المسلمين بالفلسفة اليونانية في مدارسها المختلفة[1]. ويرى آخرون أن الاكتفاء بهذه العوامل الخارجية لا يكفي لتفسير نشأة هذا العلم، وإنما ينبغي أن نأخذ في الاعتبار، بالإضافة إليها، العوامل الداخلية. تلك العوامل الهامة التي نشأت في داخل البيئة الإسلامية، كمشكلة الإمامة، والحكم على مرتكب الكبيرة. ومسألة القضاء والقدر.[2]

أما ابن تيمية فكان يرى أن العوامل السابقة: الخارجية والداخلية هي المسئولة عن ظهور الفرق الكلامية المختلفة. وأن هذه العوامل المستحدثة وتأثر المتكلمين بها قد أدى بهم إلى ما وقعوا فيه من اختلافات عقدية غير مقبولة. حقا ان الاختلاف قائم بين الناس جميعًا حتى أهل السنة، هذه حقيقة لا ينكرها ابن تيمية

---

[1] د. النشار: نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام: ١/٣٥. وما بعدها.

[2] د. صبحي في علم الكلام: ١/١٦ – ١٠١.

ولكن عند المقارنة بين أهل السنة - وهم أتبع الناس للرسول - وبين الطوائف الأخرى نجد أنهم أقل اختلافا من جميع الطوائف.[1]

أما القول بأن البحث فى أصول الدين لم ينشأ إلاّ فى مرحلة تالية، كثمرة نضجت شيئا فشيئا، وأن بذورها غرست بعد عصر الرسول ﷺ وأصحابه، فهذا ما يرفضه ابن تيمية بشدة، ويستنكر ما يقوله بعض المتكلمين من الجهمية والمعتزلة والأشعرية ونحوهم: إن الصحابة لم يبيّنوا أصول الدين. بل ولا الرسول. إما لشغلهم بالجهاد "أو لكراهية الخوض فى بحثها أو لغير ذلك من الأسباب[2] إن معرفة أصول الدين، كمعرفة الله تعالى، وأسمائه وصفاته، إنما هى أساس الهداية وهى أفضل وأوجب ما اكتسبته القلوب، وحصّلته النفوس، وأدركته العقول فكيف يكون المسلمون الأوائل غير عالمين بها؟ وكيف يكون المتأخرون أعلم بالله وأسمائه وصفاته، وأحكم فى معرفة سائر المسائل الاعتقادية من السابقين الأولين والذين اتبعوهم بإحسان، أولئك الذين وهبهم الله من العلم والحكمة ما برزوا به على سائر الأمم فأحاطوا بحقائق المعارف وبواطن الحقائق؟ فالظن بأن طريقة السلف هى مجرد الإيمان بألفاظ القرآن والحديث، من غير فقه لذلك بينما طريقة الخلف هى استخراج معانى النصوص، إنما هو ظن فاسد، يؤدى إلى الاعتقاد الخاطئ بأن المسلمين الأولين كانوا قوما أميين، بمنزلة الصالحين من العامة، لم يتبحروا فى حقائق العلم الإلهى ولم يتفطنوا لدقائقه، وأن الخلف حازوا قصب السبق فى هذا الصدد[3]. ويثبت ابن تيمية فساد هذا الظن ويبرهن على ذلك بما يأتى:

### ١ - القــرآن الكــريــم:

إن دلالة القرآن بضرب الأمثال، وبيان الأدلة العقلية الدالة على المطلوب، إنما هى دلالة شرعية وعقلية فى آن واحد، فهى شرعية لأن الشرع دلّ عليها، وأرشد

---

[1] الرد على النطقيين، ص٣٣٤.

[2] معارج الوصول - م، ص٤.

[3] الفتوى الحموية الكبرى، ص ٥ - ٨.

إليها، وعقلية لأنها تعلم صحتها بالعقل، فلا يقال إنها لم تعلم إلا بمجرد الخبر[١]. ومن تأمل ما تكلم به الأولون والآخرون في أصول الدين والعلوم الإلهية وأمور المعاد والنبوات والأخلاق والسياسات والعبادات، وسائر ما فيه كمال النفوس وصلاحها وسعادتها ونجاتها، لم يجد عندهم إلا بعض ما جاء به القرآن[٢] وما ابتدع أحد بدعة إلا وفي كتاب الله بيانها، وما سئل أحد عن شئ إلا وعلمه في القرآن[٣].

**٢- السنـــة الشـــريفـــة:**

لقد بين رسول الله ﷺ الدين كله: أصوله وفروعه، باطنه وظاهره، علمه وعمله، وعلّم أمته كل شئ لهم فيه منفعة وإن دقت، فمن المحال أن يترك تعليمهم أصول الدين، وهو أشرف المعارف. ولئن كانت معرفة أصول الدين تقوم على الأدلة العقلية والبراهين اليقينية، فإن الرسول قد بينها أحسن بيان، ودلّ الناس عليها، لأن الناس في حاجة عليها، فهم يعلمون بها جميع المطالب الإلهية كاثبات الربوبية لله، ووحدانيته وصفاته، وصدق رسوله، وغير ذلك مما يحتاج إلى معرفته بالأدلة العقلية، بل إن كثيرًا من الأمور التي تعرف بالخبر الصادق، ولا يحتاج فيها إلى الأدلة، فإن الرسول مع هذا بيّن الأدلة العقلية الدالة عليها، فجمع بين الطريقين: السمعي والعقلي.[٤]

**٣- الفطـــرة:**

إن البحث في مجال أصول الدين، والسؤال عنه، ومعرفة الحق فيه يرجع إلى "الفطرة الوجدانية" على حد تعبير ابن تيمية، فهو أمر يطلبه كل من في قلبه أدنى حياة وطلب للعلم، وليست النفوس الصحيحة إلى شئ أشوق منها إلى معرفة هذا الأمر، فكيف يتصور أن يتخلف عنه أولئك السادة في القرون الأولى؟ هذا لا

---

[١] تفضيل الإجمال - هـ: ٥/٤٠.
[٢] جواب أهل الإيمان، ص٢٧.
[٣] الفتوى الحموية الكبرى، ص٢٣.
[٤] معارج الوصول - م. ص٢-٤، في أصول الدين، ص٩.

يكاد يقع في أبلد الخلق، وأشدهم إعراضا عن الله، فكيف يقع في أولئك؟[1] إذن ينبغي للعاقل أن يعرف أن المسائل الاعتقادية التي هي من أعظم مسائل الدين لم يكن السلف جاهلين بها، ولا معرضين عنها، بل من لم يعرف ما قالوه فهو الجاهل بالحق وبأقوال السلف[2].

لقد كان المؤمنون يسألون النبي عن أدنى شبهة تقع في القرآن[3] حتى نساؤه فراجعته – على سبيل المثال – حفصة في قوله "لن يدخل النار أحد بايع تحت الشجرة" وذكرت قوله تعالى "وإن منكم إلاَّ واردها" (مريم:٧١) حتى أجابها بقوله: ألم تسمعي قوله تعالى "ثمَّ ننجّي الذين اتّقوا"[4] (مريم:٧٢)؟ إن حبَّ المعرفة الذي فطر عليه الناس كان يدفع الصحابة دون حرج إلى سؤال الرسول عما يعدمن أمهات المشكلات الفلسفية، فهذا أبو رزين العقيل يسأل رسول الله: "أين كان ربنا قبل أن يخلق السموات والأرض؟ فلا ينهاه الرسول عن الخوض في مثل هذه المسائل، وإنما يجيبه قائلا "في عماء، ما تحته هواء، وما فوقه هواء، ثم خلق عرشه على الماء".[5]

لم يكتف الصحابة إذن بالوقوف عند المعاني الظاهرة للقرآن الكريم، بل تعمّقوا في فهم آياته، واستخراج المعاني الدقيقة منها، فإنهم كانوا إذا ما تعلموا من النبي ﷺ عشر آيات لم يجاوزوها حتى يتعلموا ما فيها من العلم والعمل.[6]

---

[1] الفتوى الحموية الكبرى، ص٥ – ٨، وكذلك تفسير سورة الإخلاص، ص١٥٢ – ١٥٣.

[2] جواب أهل الإيمان، ص١٣٢.

[3] وبهذا يثبت فساد قول المستشرق دي بور "وقبل الرعيل الأول من المؤمنين ما في القرآن من تعارض" (تاريخ الفلسفة في الإسلام ص٧١).

[4] الحديث في صحيح مسلم كتاب فضائل الصحابة وسنن ابن ماجة كتاب الزهد وغيرهما راجع الصفدية ص١٣٩ – ١٤٠.

[5] راجع الفتوى الحموية الكبرى ص٣٢.

[6] الإكليل في المتشابه والتأويل – ك ٢/٣١.

## ٤- القيـــاس والاجتهــــاد:

كان أصحاب الديانات المختلفة يطلبون من النبى أن يخبرهم عن ربه، ويثيرون أمامه المسائل الدقيقة التى تتعلق بالذات الإلهية وطبيعتها كما فعل يهود خيبر.[١]

وكان المشركون يلجأون إلى القياس المنطقى للتشكيك فى العقائد، والطعن فى النبوات وانكار المعاد، وقد ناظر مشركو العرب الرسول على ذلك. مثال ذلك أن ابن الزبعرى وغيره من المشركين تعلقوا بالقياس الفاسد. فى قوله "إنكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم أنتم لها واردون" (الأنبياء: ٩٨) فقاس المسيح على الأصنام بكونه معبودا، وهذا معبود[٢]. إن مثل هذه المحاولات المبكرة للتشكيك فى الدين الجديد أدت إلى التعمق فى دراسة أصوله، والاهتمام بالرد على ما يثيره خصومه، ومن ثم لجأ المسلمون إلى الاجتهاد والرأى، ولقد وردت أحاديث صحيحة كثيرة تدعو إلى الاجتهاد فى الأمور التى لا ندرى حكم الله فيها، ولا يتعلق الاجتهاد بالمسائل العملية أى بأمور الفقه وحدها، بل يمتد ليشمل كل ما يجلب للإنسان منفعة راجحة، بشرط ألاّ يكون فى الشرع ما يمنع، وجلب المنفعة يكون فى الدنيا والدين، ففى الدنيا كالمعاملات والأعمال التى فيها مصلحة للخلق. وفى الدين ككثير من المعارف والأحوال والمسائل الاعتقادية[٣]، ولهذا "كان أكثر علماء السنة على أن التقليد فى الشرائع لا يجوز إلا لمن عجز عن الاستدلال، هذا منصوص الشافعى وأحمد، وعليه أصحابهما، وما حكى عن أحمد من تجويز تقليد العالم للعالم غلط عليه".[٤]

---

[١] تفسير سورة الإخلاص ص١٩؛ دس١٧٠.

[٢] الصفدية ص١٤١ وكذلك الفتوى الحموية الكبرى ص٣٢.

[٣] راجع فى المعجزات والكرامات - هـ ٥/٢٢ الإيمان من ٢٩٨.

[٤] منهاج السنة ٢/١٨٠.

اهتم المسلمون إذن منذ فجر الإسلام بمعرفة أصول الدين. ويتهم ابن تيمية كثيرًا من المتكلمين بأنهم لا يعرفون أقوال الصحابة والتابعين وأئمة الإسلام في مسائل الأسماء والأحكام والوعد والوعيد والقدر وغير تلك من العقائد الدينية[1]، وكثيرًا ما يستشهد ابن تيمية – وهو بصدد معالجة هذه العقائد بأئمة المسلمين الأول، وبخاصة الإمام أحمد بن حنبل، وهو الذي يعرف بأنه أشد الفقهاء كراهية للكلام. فيثبت ابن تيمية خلاف ذلك، ويبين أن الإمام أحمد كانت له آراء متكاملة في أصول الدين[2] وأن رجالا من المدرسة السلفية قد قاموا بجمع آرائه فيها وأفردوا لها كتبًا مستقلة عن الكتب التي جمعوا فيها آراءه الفقهية، وعلى سبيل المثال يشير إلى أبي بكر أحمد بن محمد بن هارون الخلال (ت. سنة ٣١١هـ.) صاحب كتاب السنة، فيقول عنه: "وهو أجمع كتاب يذكر فيه أقوال أحمد في مسائل الأصول الدينية، وإن كان له أقوال زائدة على ما فيه، كما أن كتابه "في العلم" أجمع كتاب يذكر فيه أقوال أحمد في الأصول الفقهية".[3]

ولكن معظم الكتب التي تتضمن آراء الأئمة والسلف في مسائل الأصول الدينية لم يصلنا للأسف غير عناوينها[4]، بل لم يصل كثير منها إلى ابن تيمية نفسه، لأنها فقدت، ومن أهم عوامل فقد هذه الكتب – كما يلاحظ ابن تيمية – أن كثيرًا منها أعدم لما استولى التتار بقيادة هولاكو على بغداد.[5]

وهكذا يبين ابن تيمية أن السلف لم يذموا جنس الكلام، ولا ذموا الاستدلال والنظر والجدل الذي أمر الله به رسوله، والاستدلال بما بيّنه الله ورسوله، بل ولاذموا كلاما هو حق، بل ذموا الكلام الباطل، وهو المخالف للكتاب والسنة وهو

---

[1] جواب أهل الإيمان ص١٣١ – ١٣٢ الفرقان بين الحق والباطل – ك ١٧/١ – ١٨.
[2] راجع في أصول الدين ص١٠ وغيرها.
[3] الإيمان ص٣٣٩ وراجع أيضا ابن الجوزي مناقب الإمام أحمد بن حنبل ص٦١.
[4] يورد ابن تيمية بعض عناوينها في مصنفاته مثل الفتوى الحموية الكبرى ص١٥.
[5] الفرقان بين الحق والباطل – ك ١٦١/١.

المخالف للعقل أيضًا[1]، فالسلف من الصحابة والتابعين وسائر الأئمة قد تكلموا في جميع نصوص القرآن: آيات الصفات وغيرها، وفسروها بما يوافق دلالتها.[2]

ولكن من الأقوال المعروفة عن بعض الأئمة ما يفيد كراهيتهم للكلام وأهله، كقول الشافعي "حكمي في أهل الكلام أن يضربوا بالجريد والنعال، ويطاف بهم في القبائل والعشائر، ويقال: هذا جزاء من ترك الكتاب والسنة وأقبل على الكلام"[3] ولكن ابن تيمية يبيّن أن مراد السلف والأئمة بذمّ الكلام وأهله إنما يتناول من استدل بالأدلة الفاسدة، أو استند إلى المقالات الباطلة[4]. وقد يظن أن الإمام مالك ابن أنس كان يكره الكلام في الدين على الإطلاق، كقوله لما سئل عن قول الله تعالى "الرّحمن على العرش استوى" (طه:٥) كيف استوى؟ فقال "الاستواء معلوم، والكيف مجهول، والإيمان به واجب، والسؤال عنه بدعة". فهل نحن بصدد دعوة إلى التوقف عن محاولة فهم معنى الاستواء؟ يقول ابن تيمية "ولو أراد ذلك لقال: معنى الاستواء مجهول أو تفسير الاستواء مجهول، أو بيان الاستواء غير معلوم، فلم ينف إلا العلم بكيفية الاستواء لا العلم بنفس الاستواء، وهذا شأن جميع ما وصف الله به نفسه"[5].

## اصطلاحات المتكلمين:

استخدم المتكلمون مصطلحات مستحدثة، هي ألفاظ لا توجد في الكتاب والسنة ولا في كلام الصحابة والتابعين وأئمة المسلمين، وقد تنازع فيها العلماء: هل نطرحها جانبا ونمتنع عن استخدامها أم لا غضاضة في استعمالها؟ وما موقف ابن تيمية؟ يقول: "وأما مخاطبة أهل الاصطلاح باصطلاحهم ولغتهم فليس بمكروه، إذا احتيج إلى ذلك، وكانت المعاني صحيحة .. وإنما كرهه الأئمة إذ لم يحتج إليه ..

[1] الفرقان بين الحق والباطل - ك ١/١١٤.

[2] الإكليل في التشابه والتأويل - ك ٢/٣٠.

[3] منهاج السنة: ٢/٤٨٩.

[4] في أصول الدين، ص١٦.

[5] الإكليل في التشابه والتأويل - ك: ٢/٣١ - ٣٢.

فالسلف والأئمة لم يكرهوا الكلام لمجرد ما فيه من الاصطلاحات المولدة كلفظ الجوهر والعرض والجسم وغير ذلك، بل لأن المعانى التى يعبّرون عنها بهذه العبارات فيها من الباطل المذموم فى الأدلة والأحكام ما يجب النهى عنه".[1]

لقد دخل فى المسائل الاعتقادية ألفاظ ومعان محدثة. فالواجب أن يجعل ما أنزله الله من الكتب والحكمة أصلا فى جميع هذه الأمور ثم يرد ما تكلم فيه الناس إلى ذلك، ويبيّن ما فى الألفاظ المجملة من المعانى الموافقة للكتاب والسنة فتقبل، وما فيها من المعانى المخالفة للكتاب والسنة فترد"[2]

والقاعدة التى يضعها ابن تيمية فى هذا الصدد يلخصها فى الآتى:

"الألفاظ نوعان: نوع يوجد فى كلام الله ورسوله، ونوع لا يوجد فى كلام الله ورسوله، يعرف معنى الأول ويجعل ذلك المعنى هو الأصل. ويعرف ما يعنيه الناس بالثانى ويرد إلى الأول، هذا طريق أهل الهدى والسنة". أما طريق أهل البدع بالعكس إذ يجعلون الألفاظ التى أحدثوها ومعانيها هى الأصل ويجعلون ما قاله الله ورسوله تبعا لهم، ويردّونها بالتأويل والتحريف على معانيهم.[3]

## أهمية علم الكلام:

### ١ - الرد على أهل البدع:

قلنا إن علم الكلام يستهدف الرد على المبتدعة الذين خالفوا عقائد الدين، ودفع ما أثاروه من شبه، وتزييف مزاعمهم، وهذا هدف جليل فى نظر ابن تيمية، فيذهب إلى أن مناقشة أئمة البدع من أهل المقالات المخالفة للكتاب والسنة وبيان حالهم، وتحذير الأمة منهم واجب باتفاق المسلمين، حتى قيل لأحمد بن حنبل: الرجل يصوم ويصلى ويعتكف أحب إليك أو يتكلم فى أهل البدع؟

---

[1] فى أصول الدين، ص١٦.

[2] تفسير سورة الإخلاص، ص٧٣.

[3] نفس المصدر، ص١٠٥، وكذلك منهاج السنة: ٢/٨٩.

فقال: إذا قام وصلى واعتكف، فإنما هو لنفسه، وإذا تكلم في أهل البدع، فإنما هو للمسلمين، هذا أفضل[1]، فبين أن نفع هذا عام للمسلمين في دينهم من جنس الجهاد في سبيل الله، إذ تطهير سبيل الله ودينه ومنهاجه وشرعته، ودفع بغي هؤلاء وعدوانهم على ذلك، واجب على الكفاية باتفاق المسلمين، ولولا من يقيمه الله لرفع ضرر هؤلاء لفسد الدين، وكان فساده أعظم من فساد استيلاء العدو من أهل الحرب، فإن هؤلاء إذا استولوا لم يفسدوا القلوب، وما فيها من الدين إلا تبعا، وأما أولئك فهم يفسدون القلوب ابتداء.[2]

## ٢- الرد على أصحاب الديانات الأخرى:

يتضمن علم الكلام أيضا الرد على ما أثاره أهل الكتاب من يهود ونصارى من شبهات، وهذا أيضا هدف مشروع في رأي ابن تيمية، والمعروف أن المتكلمين على اختلاف فرقهم قد اشتبكوا مع أهل الكتاب في معارك عقدية من أجل الدفاع عن دينهم، ومع ذلك يرى ابن تيمية أن ردود المتكلمين غير كافية، وهو يلومهم على عدم عنايتهم العناية اللائقة بهذا الهدف، فيقول: "كثير من المصنفين في الكلام لا يردون على أهل الكتاب إلا ما يقولون إنه يعلم بالعقل مثل تثليث النصارى، ومثل تكذيب محمد، ولا يناظرونهم في غير هذا من أصول الدين" وهذا تقصير منهم

---

[1] ينسب الغزالي رأيا آخر لأحمد ابن حنبل وهو كراهيته للرد على أصحاب البدع (راجع المنقذ مم الضلال ص١٦٣ - ١٦٤) وأغلب الظن أن رواية الغزالي غير صحيحة. يقول ابن تيمية "وذكر "الغزالي" عن أحمد بن حنبل كلاما لم يقله أحمد فإنه لم يكن يعرف ما قاله أحمد ولا ما قاله غيره من السلف" (تفسير سورة الإخلاص ص١١٠) ومما يثبت فساد رواية الغزالي أن تحت أيدينا أحد مصنفات أحمد بن حنبل وعنوانه "الرد على الجهمية" فكيف يستقيم هذا مع دعوته إلى عدم الرد على أهل البدع لو صحت رواية الغزالي.

[2] فتيا ابن تيمية في مسألة الغيبة - هـ: ٥/١١٠.

ومخالفة لطريق القرآن. وقد ذكرت في الرد على النصارى من مخالفتهم للأنبياء كلهم مع مخالفتهم لصريح العقل ما يظهر به من كفرهم ما يظهر"[1]

وقد أفرّد ابن تيمية كتبا بأسرها للرد على أهل الكتاب[2] مثل "الجواب الصحيح لمن بدّل دين المسيح، و"الرسالة القبرصية" فضلا عن الفصول المتعددة التي خصّصها في كثير من مصنّفاته لمناقشة دقيقة لعقائدهم وفرقهم.

### ٣- لا يجوز إهمال النظر في أصول الدين:

يحذر ابن تيمية من خطورة الانصراف عن التعمق في دراسة أصول الدين فيذهب إلى أن الأمة الإسلامية فيها من يحرّف الكلم عن مواضعه، فيغيّر معنى الكتاب والسنة، وهؤلاء هم أهل البدع، ومن ناحية أخرى فيها أميّون لا يفقهون معاني الكتاب والسنة، بل ربما يظنون أن ما هم عليه من مجرد التلاوة ومعرفة ظاهر القول هو غاية الدين، وهؤلاء قد يناظرون المحرّفين وغيرهم من المنافقين أو الكفار، مع عدم العلم، فإما أن تضل الطائفتان، ويصير كلام هؤلاء فتنة على أولئك، حيث يعتقدون أن ما يقوله الأميون هو غاية علم الدين، وإما أن يتّبع الأميون المحرفين في بعض ضلالهم، وهذا من بعض أسباب تغير الملل.[3]

وهكذا يرى ابن تيمية أنه من الضروري أن تتخصص طائفة من الناس للتصدي لمهمة الرد على أهل البدع وأصحاب الديانات الأخرى، فمن تخصص في هذا المجال وتكلم لأجل الله تعالى، كان من المجاهدين في سبيل الله، على أن يزوّد بالعلم، إذ لا يحل للرجل أن يقفو على ما ليس له به علم[4]، وليس لأحد قط أن يتكلم بلا علم، بل يحذّر ابن تيمية ممن تكلم في الشرعيات والعقليات بلا علم. فإن

---

[1] معارج الوصول - م ص١٧.

[2] راجع تصنيفنا لمؤلفات ابن تيمية في المقدمة ص١٥.

[3] بيان الهدى من الضلال - ك ١٥٥/٢.

[4] فتيا في مسألة الغيبة - هـ ١١١/٥.

قوما أرادوا بزعمهم نصر الشرع بعقولهم الناقصة، وأقيستهم الفاسدة فكان ما فعلوه مما جرأ الملحدين أعداء الدين عليه، فلا للإسلام نصروا، ولا لأعدائه كسروا.[1]

ويأخذ ابن تيمية على بعض المنتسبين إلى مذهب أهل السنة والجماعة ما اتسموا به من جهل[2]، ويرجع هذا الجهل في نظره إلى ثلاثة أمور "تفريط في معرفة النصوص، أو فهم معناها، أو القيام بما تستحقه من الحجة ودفع معارضها". ويهاجم ابن تيمية تفريط بعض أهل السنة والجماعة في استخدام الأدلة العقلية والاكتفاء بالأدلة السمعية وحدها، فيقول: "إن أحدهم يحتج بكل ما يجده من الأدلة السمعية، وإن كان ضعيف المتن والدلالة، ويدع ما هو أقوى وأبين من الأدلة العقلية، إما لعدم علمه بها، وإما لنفوره عنها، وإما لغير ذلك". ويصف هذا المسلك بأنه عجز. ويحذر من خطورته، إذ قد يستغله الخصوم فيحصل منهم دخول في باطل[3].

وإذا كان النظر العقلي بمثل هذه الأهمية عند ابن تيمية، فهل يعني هذا أنه وحده يكفي لمعرفة الأمور الإلهية على ما يذهب العقليون؟ هل العقل وحده يغني أم لا غنى عن التعويل على النقل؟ يذهب ابن تيمية إلى أن العقائد الدينية لو كانت معرفتها تتوقف على مجرد العقل، لكان ترك الناس بلا كتاب ولا سنة أهدى لهم وأنفع على هذا التقدير، بل كان وجود الكتاب والسنة ضررا محضا في أصل الدين.[4]

إن ما وقع فيه المتكلمون من مخالفات للكتاب والسنة، إنما يرجع في نظر ابن تيمية إلى الاقتصار على العقل وحده، أو تقديمه على النقل، فإذا ما ظهر خلاف بين العقل والنقل اضطروا إلى التأويل، وليس التأويل العقلي معيار ثابتا "ويكفيك دليلا على فساد قول هؤلاء أنه ليس لواحد منهم قاعدة مستمرة فيما يحيله العقل، بل منهم من يزعم أن العقل جوز وأوجب ما يدعي الآخر أن العقل أحاله، ياليت شعري بأي عقل يوزن الكتاب والسنة؟ فرضي الله عن الإمام مالك بن أنس حيث

---

[1] الرد على المنطقيين ص٢٧٣.

[2] الصفدية ص١٦٢.

[3] الصفديدية ص٢٩٣ - ٢٩٤.

[4] في أصول الدين ص١١.

قال: أو كلما جاءنا رجل أجدل من رجل تركنا ما جاء به جبريل إلى محمد ﷺ لجدل هؤلاء؟"[1].

## نقد منهج المتكلمين:

لم يستهدف ابن تيمية إذن بحملته على المتكلمين هدم علم الكلام من حيث هو علم يتضمن الحجاج عن العقائد الإيمانية بالأدلة العقلية، بل على العكس تماما أراد له أن يكون علما إسلاميا خالصا، فطالب بضرورة مراعاة قواعد المنهج السليم في بحث أصول الدين، كما وضعها الصحابة ومن سلك سبيلهم من التابعين والأئمة، إذ "لم يكن أحد منهم يعارض النصوص بمعقوله، ولا يؤسس دينا غير ما جاء به الرسول، وإذا أراد معرفة شئ من الدين، والكلام فيه، نظر فيما قاله الله والرسول، فمنه يتعلم، وبه يتكلم، وفيه ينظر ويتفكر، وبه يستدل فهذا أصل السنة"[2].

إذن منهج البحث في أصول الدين يجب أن يستند إلى معيار ثابت، وهو الكتاب والسنة، فيجب الالتزام بهما، وهذا لا يعني طرح النظر العقلي جانبا، بل إن اتباع الكتاب والسنة يفضي بالضرورة إلى استخدام العقل والاجتهاد، وقد اجتهد الأئمة كأبي حنيفة والثوري ومالك والشافعي وأحمد وغيرهم، ولكن اجتهاداتهم غير ملزمة، فهؤلاء أقوالهم يحتج لها بالكتاب والسنة، وليس اتباع أحدهم واجبا على جميع الأمة[3]، بل إن الصحابة كعمر بن الخطاب رضي الله عنه إنما يؤخذ منه ما وافق الكتاب والسنة[4]، ذلك أن كل أحد يؤخذ من قوله ويترك إلا رسول الله ﷺ".[5]

وهكذا فإن الاستناد إلى أقوال السلف لا يعني الجمود، بل على العكس يرفض ابن تيمية التقليد كما ذكرنا، ويفتح باب الاجتهاد على مصراعيه، فليس تعاليم

---

[1] نفس المصدر ص١٨.
[2] الفرقان بين الحق والباطل ك: ٤٧/١.
[3] الفرقان بين أولياء الحق والباطل ك، ص٩٩.
[4] جواب أهل الإيمان، ص٢٨.
[5] الرسالة العرشية ك: ٢٧٤/١.

السلف مقررات ينبغي التسليم بها دون النظر فيها، وليس ثمة شئ ثابت إلا المنهج وهو الالتزام بالكتاب والسنة في بحث أصول الدين.

لقد هاجم ابن تيمية المتكلمين لأنهم لم يلتزموا بهذا المنهج مما أدى إلى وقوعهم في البدع، إنهم لم يجعلوا اعتمادهم على ما تلقوه عن الرسول ولكنهم جعلوا ما ابتدعوه من الأقوال المخالفة للكتاب والسنة حقائق عقلية يجب اعتقادها دون ما دلت عليه السمعيات، أما ورد في الكتاب والسنة، فإنهم تارة يحرفونه عن مواضعه تأويلا، وتارة أخرى يعرضون عنه تفويضا، فلا يتدبرونه ولا يعقلونه، ومن ثم كان أصل ضلال من ضل منهم هو تقديم قياسه العقلي على النص المنزل من عند الله[1]، أي تقديم العقل على النقل.

كان ابن تيمية يتوق إلى أن يجعل من أصول الدين علما بمعنى الكلمة. علما قائما بذاته، لا يستند إلى ميول المشتغلين به وأهوائهم. وإنما يقوم على منهج ثابت راسخ، يحول التمسك به دون الوقوع فيما وقع فيه المتكلمون من اختلافات وتناقضات مزقتهم فرقا متعددة ومذاهب متصارعة، يسود بينها النزاع والخصومة ويكفر بعضها بعضا.

ولا يعني هجوم ابن تيمية على أهل البدع من المتكلمين أنه يغمطهم حقهم، بل كان يعترف بفضلهم في نشر الإسلام بين أعداد كبيرة من الكفار. يقول: "وقد ذهب كثير من مبتدعة المسلمين من الرافضة والجهمية وغيرهم إلى بلاد الكفار، فأسلم على أيديهم خلق كثير، وانتفعوا بذلك، وصاروا مسلمين مبتدعين، وهو خير من أن يكونوا كفارا .. وأكثر المتكلمين يردون باطلا بباطل، وبدعة ببدعة، ولكن قد يردون باطل الكفار من المشركين وأهل الكتاب بباطل المسلمين، فيصير الكافر مسلما مبتدعا"[2].

---

[1] رسالة العبودية -م، ص١١ - ١٢، الفرقان بين الحق والباطل - ك: ٤٧/١.
[2] الفرقان بين الحق والباطل - ك: ٧٤/١.

## نشأة الفرق الكلامية:

يفرق ابن تيمية – كما لاحظنا – بين نشأة علم الكلام، أو علم أصول الدين كما يفضل أن يسميه بهذا الاسم، وهو علم إسلامي بحت، بينه الرسول، واشتغل به الصحابة والتابعون والأئمة، وبين نشأة اختلافات الفرق الكلامية وما أسفر عنها من ظهور البدع في العقائد وما نجم عنها من فرقة نهانا الله عنها في مثل قوله: "ولا تكونوا كالذين تفرقوا واختلفوا من بعد ما جاءهم البينات"[1] (آل عمران: ١٠٥).

ويرجع ابن تيمية اختلافات الفرق الكلامية وظهور البدع إلى مجموعتين من العوامل:

### أولا: العوامل الخارجية:

لقد تأثر المتكلمون بمصادر خارجية، أهمها عقائد الديانات المختلفة كاليهودية والمسيحية والفارسية والهندية، وكذلك تأثروا بالفلسفة اليونانية لما عربت الكتب الرومية واليونانية في حدود المائة الثانية فزاد البلاء.

وكثيرا ما يحاول ابن تيمية أن يتتبع المصدر الخارجي الذي صدرت عنه البدع التي اسهمت في تكوين عقائد بعض الفرق الكلامية، مثال ذلك اعتقاد "أن الله تعالى ليس على العرش حقيقة، وإنما استوى بمعنى استولى، ونحو ذلك. أول ما ظهرت هذه المقالة من جعد بن درهم، وأخذها عنه الجهم بن صفوان، وأظهرها، فنسبت مقالة الجهمية إليه، وقد قيل إن الجعد أخذ مقالته عن أبان بن سمعان (اليهودي). ويذهب ابن تيمية إلى أن أصل مقالة الجعد في تعطيل الصفات. وأن الرب سبحانه ليس له إلا صفات سلبية، أصل هذه المقالة مأخوذ من عدة مصادر

---

[1] الرد على المنطقيين ص٣٣٤.

أجنبية، وأنها مستمدة من اليهود[1] والصابئة والفلاسفة والسمنية. فإن خلقا كثيرا من هذه الطوائف كانوا في أرض حرّان حيث نشأ الجعد بن درهم.[2]

## ثانيًا: العوامل الداخلية:

يلاحظ ابن تيمية أن من أهم عوامل ظهور البدع في العقائد الدينية هو سوء فهم القرآن، والتأويل الغريب لآياته، والانحراف عن السنة، أو تجاهلها، أو حتى الكذب على الرسول، ووضع الأحاديث الباطلة. ويستعرض ابن تيمية في رسالته، "الفرقان بين الحق والباطل" نشأة أهم الفرق الكلامية، وفقًا لترتيب زمان حدوثها، مبيّنا في هذا الاستعراض السريع، أثر العوامل الداخلية السابقة في ظهور هذه الفرق.

فيذهب إلى أن المسلمين كانوا في خلافة أبي بكر وعمر وصدرا من خلافة عثمان، في السنة الأولى من ولايته متّفقين لا تنازع بينهم، ثم حدثت في أواخر خلافة عثمان أمور أوجبت نوعًا من التّفرق، وقام قوم من أهل الفتنة والظلم فقتلوا عثمان، فتفرّق المسلمون بعد مقتله، ولما اقتتل المسلمون بصفّين واتفقوا على تحكيم حكمين، ظهرت فرقتان: الخوارج والشيعة.

أما الخوارج فهم الذين خرجوا على أمير المؤمنين علي بن أبي طالب، وفارقوه وفارقوا جماعة المسلمين إلى مكان يقال له حرور، ولذلك يعرفون باسم الحرورية وكانت بدعتهم من سوء فهمهم للقرآن، فهم لم يقصدوا معارضته، ولكنهم فهموا منه ما لم يدل عليه، فظنوا أنه يوجب تكفير أرباب الذنوب، إذ كان المؤمن هو البرّ التّقي. قالوا: فمن لم يكن برّا تقيًا فهو كافر، وهو مخلّد في النار، ثم قالوا: وعثمان وعلي ومن والاهما ليسوا بمؤمنين، لأنهم حكموا بغير ما انزل الله، ولذلك استحلوا دماء المسلمين وأموالهم، وجعلوا دار المسلمين دار كفر وحرب، ولهذا يجب

---

[1] رأى ابن تيمية يثير التساؤل الآتي: كيف يمكن أن تكون اليهودية – وهي عقيدة تقوم على التجسيم والتشبيه – مصدرا لمقالة جعد بن درهم في تعطيل الصفات ونفي الاستواء على العرش؟

[2] الفتوى الحموية الكبرى، ص١٣ – ١٤.

الاحتراز من تكفير المسلمين بالذنوب والخطايا، لأنها أول بدعة ظهرت فى الإسلام، فكفَر أهلها المسلمين واستحلوا دماءهم وأموالهم.

ونجم عن بدعة الخوارج ظهور بدع الشيعة، ثم ظهرت تباعا الفرق الأخرى كالمرجئة والمعتزلة والأشعرية[1]، على ما سنرى فى الفصول القادمة، حيث نبيّن موقف ابن تيمية من ثلاث فرق من أهمَ الفرق الكلامية، وهى الشيعة، والمعتزلة، والأشاعرة.

---

[1] الفرقان بين الحق والباطل ك ١/٢١ وما بعدها.

# الفصل الثانى

## موقــفه من الشّيــعة



## موقفه من الشيعة

**نشأتها:**

لفظ الشيعة في اللغة[1] معناه الفرقة قال تعالى: "إن الذين فرقوا دينهم وكانوا شيعا" (الأنعام: ١٥٩)، ويقال أيضا الشيعة: الأمة، لقوله تعالى "من كل شيعة" (مريم: ٦٩)، ويطلق لفظ الشيعة كإصطلاح على الذين شايعوا عليا كرم الله وجهه، وقالوا بإمامته وخلافته نصا ووصاية إما جليا وإما خفيا، واعتقدوا أن الإمامة لا تخرج من أولاده، فإن خرجت فبظلم يكون من غيره، أو بتقية من عنده. قالوا: وليست الإمامة قضية مصلحية تناط باختيار العامة بل هي قضية أصولية، وهي ركن من أركان الدين.[2]

ويرى كتاب الشيعة أن أول من وضع بذرة التشيع هو النبي ﷺ وأنه أول من أطلق لفظ الشيعة على أصحاب علي[3]. يقول أحد الشيعة الإسماعيلية، وهو أبو حاتم الرازي في كتابه الزينة "روت الشيعة عن جعفر بن محمد صلوات الله عليه أنه قال: إن الله أوحى إلى نبيه ﷺ، وأمره أن ينصب لهم عليا إماما يقتدون به من بعده، فخاف رسول الله ﷺ أن يقول الناس إنه جاء بابن عمه فأوحى الله إليه تبارك وتعالى: "يأيها الرسول بلغ ما أنزل إليك من ربك وإن لم تفعل فما بلغت رسالته والله

---

[1] انظر المعاني المختلفة للفظ الشيعة، في كتاب الزينة، ص٢٦٠ - ٢٦١.

[2] راجع د. عبد الله السامرائي: الغلو والفرق الغالية، ص٨٢؛ إبراهيم الموسوي الزنجاني: عقائد الإمامية الأثنى عشرية: ١/٧٢ وما بعدها، ٢/٣٠٤ وما بعدها.

[3] مغنمة: الشيعة في الميزان، ص١٧ - ١٩.

يعصمك من الناس" (المائدة: ٦٧) فقام يوم الغدير فنصب لهم عليا، وذكر الحديث[١].
قال: فأنزل الله "اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الإسلم دينا" (المائدة: ٣) قال: فطاعة على آخر فريضة نزلت من فرائض الإسلام وبها أتم الله النعمة وأكمل بها الإسلام"[٢].

ويؤكد صاحب كتاب الزينة "أن الشيعة لقب لقوم كانوا قد ألفوا أمير المؤمنين على بن أبي طالب صلوات الله عليه في حياة رسول الله ﷺ وآله، وعرفوا به مثل سلمان الفارسي وأبي ذر الغفاري، والمقداد بن الأسود، وعمار بن ياسر وغيرهم، كان يقال لهم شيعة على، وأصحاب على، وقال فيهم رسول الله ﷺ: اشتاقت الجنة إلى أربعة: سلمان وأبي ذر والمقداد وعمار". ثم لزم هذا اللقب كل من قال بتفضيله بعده إلى يومنا".[٣]

تلك هي نشأة الشيعة من وجهة نظر رجالها؛ وكما نجدها في كتبهم، إنهم يرون أن تشيع جماعة من الصحابة لعلى أمر طبيعي[٤]، وأن الرسول ﷺ أقر ذلك، ولكنا نتساءل ألا يعني هذا أن الرسول كان يقر تفريق المسلمين وتمزيق وحدتهم؟قد يكون انقسام المسلمين بعد وفاة الرسول إلى أحزاب مفهوما أو أمرا له ما يبرره؛ وهو خلاف حول تحديد شخصية الخليفة، أما أن يقال انقسام المسلمين إلى طائفتين: الشيعة وغير الشيعة، كان في أثناء حياة الرسول فهذا أمر غير مفهوم أترى كان وراء هذا الانقسام خلافات عقدية رضى النبي ﷺ أن تسود بين أصحابه؟ أم أن الأمر لا

---

[١] يقصد الحديث الذي ينسب إلى الرسول عند منصرفه من حجة الوداع في غدير خم حيث خطب الناس ونادى وجلهم يسمعون "ألست أولى المؤمنين من أنفسهم؟ فقالوا اللهم نعم فقال من كنت مولاه فهذا على مولاه".

[٢] أبو حاتم الرازي: الزينة نشر في كتاب الغلو والفرق الغالية ص٢٥٦ - ٢٥٧.

[٣] الرازي: الزينة ص٢٥٩.

[٤] مغنية: الشيعة في الميزان ص٢٤.

يعدو أن يكون مجرد محبة منحها بعض الصحابة لعلى، وأن يكون هذا التشيع المبكر أساسه العاطفة فحسب؟.

إن لأهل السنة موقفًا آخر: إذ يرفض ابن تيمية القول بأن نشأة الشيعة ترجع إلى عهد النبى أو عهود الخلفاء الثلاثة الأوَل، وإنما كان ظهور الشيعة فى أثناء خلافة على.وكان ظهورهم بمثابة رد فعل لتطرف الخوارج: فقام الشيعة. وغلوا فى الأئمة، فكانوا أضل من الخوارج[1]، لكثرة الكذب فيهم على الرسول. وتكذيب أحاديثه، حتى لا يكاد يوثق برواية أحد منهم[2]. لقد كذبوا على أبى ذر وسلمان وعمّار وغيرهم من الصحابة، فمن المتواتر أن هؤلاء كانوا من أعظم الناس تعظيما لأبى بكر وعمر واتباعا لهما، وإن كان ينقل عن بعضهم التَعنّت على عثمان لا على أبى بكر وعمر.

ويعلن ابن تيمية أنه فى خلافة كل من أبى بكر وعمر وعثمان، لم يكن أحد يسمّى من الشيعة، ولا تضاف الشيعة إلى أحدٍ، ولما قتل عثمان تفرَق المسلمون، فمال قوم إلى عثمان، ومال قوم إلى على، واقتتلت الطائفتان.[3]

ظهر الشيعة إذن بعد مقتل عثمان، وفى ولاية على، واستمر وجودها منذ ذلك العهد كفرقة متميّزة، ولكنها انقسمت بمرور الزمن إلى طوائف شتى. فمثلا ظهرت الرافضة لما خرج زيد بن على بن الحسين فى أوائل المائة الثانية، فى خلافة هشام بن عبد الملك، واتّبعه الشيعة، فسئل عن أبى بكر وعمر فتولاهما، وترحّم عليهما، فرفض قوم، فقال: رفضتمونى رفضتمونى، فسمَوا الرافضة، فالرافضة تتولى أخاه أبا جعفر محمد بن على بن الحسين، أما الزيدية فهم الذين يتولون زيد بن

---

[1] الفرقان بين الحق والباطل – ك: ١٦٢/١.

[2] السابق: ٢٢/١، منهاج السنة: ٢٣/٢.

[3] منهاج السنة: ٦٧/٢.

على[1] (ت سنة ١٢٢هـ)، ولا يزال منهم عدد كبير في بلاد اليمن إلى اليوم، وفي المناطق الجبلية بوجه خاص، والزيدية[2] من أكثر فرق الشيعة اعتدالا وأقربهم إلى أهل السنة، يسلمون بخلافة الشيخين أبي بكر وعمر، وإن ساقوا الخلافة في أولاد فاطمة[3] ولهذا يعلن بعض كتاب الشيعة أن الزيدية ليسوا من فرق الشيعة في شئ.[4]

وهكذا قبل خلافة على لم يكن أحد يسمى لا إماميا ولا رافضيا[5]، ولا غير تلك من ألقاب الشيعة أو أسماء فرقها المختلفة التي توالى ظهورها على مر الزمن. وتباينت مذاهبهم، وتفرقت آراؤهم.

ومن الشيعة غلاة، يقولون عن على بن أبي طالب إنه إله[6]، ولا يوجد الغلو في طائفة من المسلمين[7] أكثر مما يوجد في الشيعة[8]. ومنهم معتدلة. فأما الغلاة كفرقة الإسماعيلية، فإن ابن تيمية يعدهم ملاحدة منافقين. وأما الشيعة المعتدلون أو أصحاب "التشيع المتوسط الذى مضمونه تفضيل على وتقديمه" فهم الأمامية الإثنا عشرية، إنهم في رأى ابن تيمية خير من الإسماعيلية بكثير، لأنهم "مع فرط جهلهم

---

[1] الفرقان بين الحق والباطل – ك: ٢٥/١.

[2] راجع كتاب "الزيدية" لأستاذنا الدكتور أحمد صبحي.

[3] د. مدكور: في الفلسفة الإسلامية: ٦١/٢.

[4] مغنية: الشيعة في الميزان ص٢٦.

[5] منهاج السنة: ٦٨/٢.

[6] الفرقان بين الحق والباطل – ك: ٢٣/١، منهاج السنة: ٣١٠/٢.

[7] يحاول كتاب الشيعة إثبات أن الغلو ساد جميع الفرق الإسلامية، وليس الشيعة وحدها، على نحو ما حاول د. عبد الله السامرائي. في كتاب: الغلو والفرق الغالية ص٨٠ وما بعدها.

[8] منهاج السنة: ٢٣/٢.

وضلالهم فيهم خلق مسلمون باطنا وظاهرا أليسوا زنادقة منافقين، لكنهم جهلوا وضلوا واتبعوا أهواءهم".[1]

ويلاحظ ابن تيمية أن أئمة الشيعة المتقدمين كانوا أقرب إلى أهل السنة، أما متأخرو الشيعة فقد جمعوا بين التشيع والاعتزال[2]، وازدادت بدعهم بمرور الزمن.

وفيما يلي نبين موقف ابن تيمية من التشيع في صورتيه: المعتدلة ويمثلها الأمامية الاثنا عشرية، والمتطرفة ويمثلها النصيرية والإسماعيلية.

## الشيعة المعتدلة الإمامية الاثنا عشرية

هم القائلون بإمامة على رضى الله عنه بعد النبى ﷺ نصا ظاهرا، ثم أحد عشر إماما من ولد على، ظاهرا مشهورا، أو غائبا مستورا. وهم على التوالي[3]: على (٤٠هـ) وابنه الحسن (٥٠هـ) والحسين (٦١هـ)، ثم على زين العابدين (٩٤هـ)، ومحمد الباقر (١١٣هـ) وجعفر الصادق (١٤٨هـ) وموسى الكاظم (١٨٣هـ) وعلى الرضا (٢٠٢هـ) ومحمد الجواد (٢٢٠هـ) وعلى الهادى (٢٥٤هـ)، والحسن العسكرى (٢٦٠هـ)، ومحمد الذى اختفى عام (٢٦٠هـ) وهو المهدى المنتظر. ويستند الاثنا عشرية في ذلك إلى رواية عن جابر بن يزيد الجعفى أنه قال: "سمعت جابر بن عبد الله الأنصارى يقول: لما أنزل تبارك وتعالى على نبيه: "يأيها الذين ءامنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم"[4]، قلت يا رسول الله - ﷺ - قد عرفنا الله ورسوله، فمن أولى الأمر الذين قرن الله طاعتهم بطاعتك؟ فقال رسول الله ﷺ:هم خلفائى وأئمة المسلمين بعدى: أوّلهم على بن أبى طالب، ثم الحسن، ثم الحسين ثم على بن الحسين، ثم محمد بن على المعروف في التوراة بالباقر وستدركه يا جابر، فإذا لقيته

---

[1] منهاج السنة: ٢/٣٦٠. كذلك تفسير سورة الإخلاص، ص١٦٦ - ١٦٧.

[2] منهاج السنة: ٢/٧١ - ٧٤ - ٢٨٩ - وكذلك د. مدكور: فى الفلسفة الإسلامية ٢/٦٦.

[3] مدكور: فى الفلسفة: ٢/٦٢ مغنمة: الشيعة فى الميزان ص٣٤.

[4] النساء: ٥٩.

فاقرأه عني السلام، ثم الصادق جعفر بن محمد، ثم موسى، ثم على بن موسى ثم محمد بن على، ثم على بن محمد، ثم الحسن بن على، ثم سمى وكنيى حجة الله فى أرضه، وبقيته فى عباده ابن الحسن بن على، ذلك الذى يفتح الله على يده مشارق الأرض ومغاربها. وذلك الذى يغيب عن شيعته وأوليائه، لا يثبت فيها على القول بإمامته إلا من امتحن الله قلبه للإيمان".[1]

وقد تولى ابن تيمية فى كتابه "منهاج السنة النبوية" الرد على أحد شيوخ الاثنى عشرية، وهو جمال الدين أبو منصور الحسن بن يوسف بن علما بن المطهر الحلى (٦٤٨ – ٧٢٦هـ) صاحب كتاب "منهاج الكرامة".

ونعرض أهم المسائل التى قام ابن تيمية بالرد عليها فيما يلى:

### مسألة الإمامة:

### أولا- من الأحق بالإمامة بعد وفاة النبى؟

**ذهب صاحب كتاب منهاج الكرامة إلى أنه بعد موت النبى ﷺ اختلف الناس بعده، فبعضهم – يعنى أبا بكر – طلب الأمر لنفسه بغير حق، وبايعه أكثر الناس: إما طلبا للدنيا، وإما لأن بعضهم قد اشتبه عليه الأمر، وخفى عليه الحق، فأعطى الحق لغير مستحقه بسبب إهمال النظر، وإما لأن بعضهم قلد لقصور فطنته وجهله إذ رأى الجم الغفير فتابعهم، وتوهم أن الكثرة تستلزم الصواب. فمن بايع أبا بكر لم يخرج – فنظره – عن هذه الأصناف الثلاثة.**

**ولكن بعضهم – يعنى عليا – طلب الأمر لنفسه بحق له، وبايعه الأقلون الذين أعرضوا عن الدنيا وزينتها، ولم يأخذهم فى الله لومة لائم.**[2]

ويفند ابن تيمية كلام ابن المطهر، فيبين أن الصحابة الذين أثنى الله عليهم، وأمرنا رسوله ألا نسبهم، لأنهم خير القرون، وأكمل الناس فى العلم النافع والعمل الصالح، إن هؤلاء الصحابة[3] قد وصفهم ابن المطهر بنقيض هذه الصفات،

---

[1] الزنجانى: عقائد الإمامية الاثنى عشرية: ٢/٣٠٩ – ٣١٠.

[2] منهاج السنة: ٢/٣ – ٥.

[3] يقول الإمامية: إن الصحابة كغيرهم – فيهم الطيب والخبيث – والعادل والفاسق (مغنية: الشيعة فى الميزان – ص٨٢، ٤٤٠).

فهم في زعمه لم يكونوا يعلمون الحقَ، أو كان بعضهم يعلمون الحقَ ويخالفونه، وذلك لأنهم اختاروا أبا بكر وبايعوه.

وما قيل عن عليّ وعن أبي بكر كذب، فلا علي طلب الأمر لنفسه قبل قتل عثمان. ولا أبو بكر طلب الأمر لنفسه، وإنما بايعه المسلمون لعلمهم بأنه خيرهم.

وحتى لو كان أبو بكر قد طلب الخلافة وبايعه أكثر الناس. فلم يكن ذلك طلبا للدنيا فمن المعلوم أن أبا بكر قد انفق ماله في حياة النبي ﷺ. كما أن الذين بايعوه هم أزهد الناس في الدنيا، فأيّ رياسة وأيّ مال لجمهور المسلمين بمبايعة أبي بكر؟

لقد ولاّه الناس باختيارهم ورضاهم، من غير أن يضرب أحدا بسيف ولا عصا، ولا أعطى أحدًا ممن والاّه مالا، ولم يول أحدًا من أقاربه وعترته ولا خلف لورثته مالا من مال المسلمين. إنه لم يقتل مسلما على ولايته، ولا قاتل مسلما بمسلم. بل قاتل بهم المرتدين عن دينهم، وشرع في فتح الأمصار.

ولئن جاز للشيعة أن تقول: إن هذا كان طلبا للمال والرياسة، أمكن للخوارج أن تقول: كان علي ظالما طالبا للمال والرياسة: قاتل على الولاية حتى قتل المسلمون بعضهم بعضا. وإن جاز للشيعة أن تقول: إنّ أبا بكر وعمر كانا منافقين في الباطن، عدوَّينْ للنبي ﷺ، أمكن للخوارج أن تقول ذلك في علي من أنه كان يحسد ابن عمه، وأنه كان يريد فساد دينه، فلم يتمكن من ذلك في حياته وحياة الخلفاء الثلاثة، حتى سعى في قتل عثمان، وأوقد الفتنة، وتمكن من قتل أصحاب محمد وأمته بغضا له وعداوة وأنه كان يظهر خلاف ما يبطن، لأن دينه التَقيَة .. إلى غير ذلك مما يردّده الخوارج من كلام باطل.

كما أن الشيعة لا يمكنها أن تثبت إيمان على وعدالته وإمامته إن لم يثبت ذلك لأبى بكر وعمر وعثمان، لأنهم إن أرادوا إثبات ذلك لعلى بنص القرآن[1]، قيل لهم القرآن عام، وتناوله لعلى ليس بأعظم من تناوله لغيره، وما من آية يدعون اختصاصها به ألا أمكن أن يدعى اختصاصها أو اختصاص مثلها أو أعظم منها بأبى بكر

---

[1] مثل قوله تعالى "إنما وليكم الله ورسوله والذين ءامنوا الذين يقيمون الصلوة ويؤتون الزكوة وهم راكعون" (المائدة: ٥٥). يقول ابن تيمية "وقد وضع بعض الكذابين حديثا مفترى أن هذه الآية نزلت فى على لما تصدق بخاتمه فى الصلاة وهذا كذب بإجماع أهل العلم بالنقل – وكذبه بين من وجوه كثيرة:

١- منها أن قوله (الذين) صيغة جمع – وعلى واحد.

٢- ومنها أن (الواو) ليست واو الحال – إذ لو كان ذلك لكان لا يسوغ أن يتولى إلا من أعطى الزكاة فى حال الركوع – فلا يتولى سائر الصحابة والقرابة.

٣- ومنها أن المدح إنما يكون بعمل واجب أو مستحب، وإيتاء الزكاة فى نفس الصلاة ليس واجبا ولا مستحبا بإتفاق علماء الملة فإن فى الصلاة شغلا.

٤- ومنها أنه لو كان إيتاؤها فى الصلاة حسنا لم يكن فرق بين حال الركوع وغير حال الركوع بل إيتاؤها فى القيام والقعود أمكن.

٥- ومنها أن عليا لم يكن عليه زكاة على عهد النبى ﷺ.

٦- ومنها أنه لم يكن له أيضا خاتم، ولا كانوا يلبسون الخواتم، حتى كتب النبى ﷺ كتابا إلى كسرى، فقيل له: إنهم لا يقبلون كتابا إلا مختوما فاتخذ خاتما من ورق ونقش فيها "محمد رسول الله".

٧- ومنها أن إيتاء غير الخاتم فى الزكاة خير من إيتاء الخاتم، إن أكثر الفقهاء يقولون لا يجزئ إخراج الخاتم فى الزكاة.

٨- ومنها أن هذا الحديث فيه أنه أعطاه السائل، والمدح فى الزكاة أن يخرجها ابتداء ويخرجها على الفور، لا ينتظر أن يسأله سائل.

٩- ومنها أن الكلام فى سياق النهى عن موالاة الكفار والأمر بموالاة المؤمنين كما يدل عليه سياق الكلام". (منهاج السنة النبوية: ٢/٢٠ – ٢١.

وعمر. وإن قالوا ثبت ذلك بالنقل والرّواية، فالنقل والرواية في أولئك أكثر وأشهر، وإن اعتمدوا على نقل الصحابة، فنقلهم لفضائل أبي بكر وعمر أكثر[1].

أما الإدعاء بأن مذهب الإمامية أحق المذاهب وأصدقها لأنهم يقولون الحقّ ولا تأخذهم في الله لومة لائم، فهو قول مردود، إذ كيف يستقيم هذا القول مع من كان مذهبه التقية[2]؟ لقد كانوا يكتمون تقديم علي في زمن الخلفاء الثلاثة الأول فيما يصرّحون، فهل هذا حال من لا تأخذه في الله لومة لائم؟.[3]

أما موقف أهل السنة من مسألة الإمامة، ومن كان أحق بها بعد وفاة النبي فهو مختلف عن موقف الشيعة وموقف الخوارج جميعًا، فأهل السنة يتولون السابقين الأولين كلهم، ويعرفون قدر الصحابة وفضلهم ومناقبهم، ويرعون حقوق أهل البيت التي شرّعها الله لهم. يعلمون أن لأبي بكر وعمر من التقدم والفضائل ما لم يشاركهما فيها أحد من الصّحابة، لا عثمان ولا علي ولا غيرهما، وهذا كان متفقًا عليه في الصدر الأول، إلاّ أن يكون خلاف شاذ لا يعبأ به، حتى إن الشيعة الأولى أصحاب علي لم يكونوا يرتابون في تقديم الشيخين عليه، بل لقد ثبت عن علي، من وجوه متواترة، أنه كان يقول: خير هذه الأمة بعد نبيها أبو بكر وعمر[4]، ولكن كانت طائفة من شيعة

---

[1] منهاج السنة: ٢/٦ - ٤٤.

[2] أما التقية فقد قال بها الشيعة الإمامية، وبحثوها مطولا في كتبهم الفقهية، ومعناها عندهم أن تقول أو تفعل غيرما تعتقد، لتدفع الضرر عن نفسك أو مالك أو لتحتفظ بكرامتك كما لو كنت بين قوم لا يدينون بما تدين، وإذا لم تجارهم في القول والفعل تعمدوا إضرارك والإساءة إليك، فتماشيهم بقدر ما تصون به نفسك، وتدفع الأذى عنك. ويبرر كتّاب الشيعة ذلك بأن الغاية تبرر الواسطة (مغنية: الشيعة في الميزان؛ ص٤٨ - ٤٩).

[3] منهاج السنة ٢/٦٣ - ٦٦.

[4] ورد هذا الحديث بروايات مختلفة إختلافًا يسيرا في الألفاظ في صحيح البخاري وسنن أبي داود، وسنن ابن ماجه، والجامع الصغير السيوطي وغيرها (راجع تعليق د. رشاد سالم منهاج السنة ٢/٥١ هـ.

على تقدّمه على عثمان. كان أئمة أهل السنة جميعًا متفقين على تقديم أبي بكر وعمر، أما المفاضلة بين عثمان وعلى فكانت موضوع خلاف، وكان طائفة من أهل المدينة، وفي مقدّمتهم الإمام مالك، يتوقّفون فيها.[1]

ويبين ابن تيمية أن الإمامة عند أهل السنة لا تورّث بالنص، كما هو الشأن عند الشيعة، وإنما تكون بالاختيار مثلها كمثل سائر مناصب الدولة العليا. وأساس الاختيار "استعمال الأصلح". لا أن يكون الاختيار لأجل قرابة أو تعصّب لمذهب أو طريقة أو جنس أو غير ذلك.[2]

**ثانيًا: عصمة الأئمة:**

يعتقد الشيعة الإمامية أن الأئمة معصومون كالأنبياء. ومن ثم يجب أن تستمد الأحكام من الأئمة المعصومين الناقلين عن جدّهم رسول الله ﷺ، وهم يتناقلون أحكامهم عن الثقات خلفا عن سلف، إلى أن تتصل الرواية بأحد المعصومين ولم يلتفتوا إلى القول بالرأى والاجتهاد، وحرّموا الأخذ بالقياس والاستحسان.[3]

هذه خاصة الإمامية التى لم يشاركهم فيها أحد، لا الزيدية الشيعة، ولا سائر طوائف المسلمين اللهم إلا من هم شر منهم كالإسماعيلية الذين يقولون بعصمة بنى عبيد المنتسبين إلى محمد بن اسماعيل بن جعفر.[4]

ويفنّد ابن تيمية فكرة عصمة الأئمة على النحو الآتى:

١- إن أصحاب هذا المذهب إنما كانوا يتعلّمون حديث جدّهم من العلماء به، كما يتعلم سائر المسلمين، وهذا متواتر عنهم، فعلى بن الحسين يروى بعض الأحاديث الصّحيحة تارة عن أبان بن عثمان بن عفان، عن أسامة بن زيد،

---

[1] منهاج السنة ٢/ ٥٠ - ٥١ العقيدة الواسطية، ص١٧ - ١٨.

[2] نفس المصدر ٢/٣٥٩.

[3] منهاج السنة ٢/ ٧٠ - ٧١.

[4] نفس المصدر ٢/٣٥٩.

وتارة عن ابن عباس، أما أبو جعفر محمد بن علي فكان يروى عن جابر بن عبد الله.

٢- ليس في هؤلاء من أدرك النبي ﷺ، وهو مميز إلا على رضي الله عنه، وهو الثقة الصدوق فيما يخبر به عن النبي، كما أن أمثاله من الصحابة ثقات صادقون فيما يخبرون به أيضًا عن النبي، ولا يعرف فيهم من تعمّد عليه كذبا، حقا كان يقع من بعضهم من الهنات ما يقع، ذلك أن الغلط لم يسلم منه بشر.

أما الحسن والحسين فمات النبي ﷺ وهما صغيران في سن التمييز فروايتهما عن النبي قليلة. وأما سائر الاثنى عشر فلم يدركوا النبي، فقول القائل "إنهم نقلوا عن جدّهم"، إما أن يريد أنهم سمعوا ذلك من غيرهم، فيمكن أن يسمع من ذلك الغير الذي سمعوه منهم، سواء أكان ذلك من بني هاشم أو غيرهم، فأيّ مزية لهم في النقل عن جدّهم إلاّ بكمال العناية والاهتمام؟ فإنه كل من كان أعظم اهتماما وعناية بأحاديث الرّسول وتلقيها من مظانها كان أعلم بها، وليس العلم بالسنة من خصائص هؤلاء بل وفي غيرهم من هو أعلم بالسنة من أكثرهم في كلّ عصر، والقدر الذي نقل عن هؤلاء من الأحكام المستندة إلى النبي ينقل عن غيرهم ما هو أضعافه.

٣- أما القول "إن الإمامية يتناقلون ذلك عن الثقات، خلفا عن سلف، إلى أن تتصل الرّواية بأحد المعصومين"، فهو قول مردود أيضًا، إذ لو كان صحيحا لكان النّقل عن المعصوم الواحد يغني عن غيره، ولم تكن ثمة حاجة في كل زمان إلى معصوم كما أن النقل إن كان موجودًا، فأيّ فائدة في هذا المنتظر الذي لا ينقل عنه شئ؟ وإذا كان النّقل عن أولئك كافيًا فلا حاجة إليه، وإذا لم يكن كافيًا لم يكن ما نقل عنهم كافيًا[1] للمقتدى بهم.[2]

---

[1] قد لا يقنع الشيعة بهذا الرد "إذ الوقائع غير متناهية" بينما النصوص متناهية، فماذا يفعل من اشكلت عليه مسألة ولم يجد حلها في كتاب الله ولا في سنة رسوله؟ يرى الشيعة ضرورة اللجوء إلى الأمام المعصوم، أما أهل السنة فيرون ضرورة التعويل على الاجتهاد وفقا لما يستفاد من حديث الرسول ﷺ لمعاذ حينما أراد أن يبعثه قاضيا باليمن هكذا قام الغزالي بالرد على فكرة الإمام المعصوم "راجع المنقذ من الضلال" ص١٦٥ - ١٦٦.

[2] منهاج السنة: ٢/٣٦١ - ٣٦٨.

**الرد على سائر عقائد الشيعة الإمامية:**

لا يقتصر مذهب الشيعة الإمامية الاثنى عشرية على المسألة السابقة. مسألة الإمامة، وإنما هو مذهب واجب الاتباع – فى نظر أصحابه – لوجوه متعددة، يعرضها ابن المطهر، فيقول: "لما نظرنا فى المذاهب وجدنا أحقها وأصدقها، وأخلصها عن شوائب الباطل، وأعظمها تنزيها لله تعالى ولرسله ولأوصيائه، وأحسن المسائل الأصولية والفروعية مذهب الإمامية، لأنهم اعتقدوا أن الله هو المخصوص بالأزلية والقدم وأن كل ما سواه يحدث، لأنه واحد، وأنه ليس بجسم ولا جوهر، وأنه ليس بمركب لأن كل مركب محتاج إلى جزئه لأن جزأه غيره، ولا عرض، ولا فى مكان وإلا لكان محدثا بل نزهوه عن مشابهة المخلوقات، وأنه تعالى قادر على جميع المقدورات، عدل حكيم لا يظلم أحدًا، ولا يفعل القبيح – وإلا يلزم الجهل أو الحاجة، تعالى الله عنهما – ويثيب المطيع لئلا يكون ظالما، ويعفو عن العاصى أو يعذبه بجرمه من غير ظلم له، وأن أفعاله محكمة متقنة واقعة لغرض ومصلحة وإلا لكان عابثا، وقد قال سبحانه وتعالى "وما خلقنا السموات والأرض وما بينهما لعبين" (الدخان: ٣٨)، وأنه أرسل الأنبياء لإرشاد العالم، وأنه تعالى غير مرئى ولا مدرك بشئ من الحواس لقوله تعالى: "لا تدركه الأبصر وهو يدرك الأبصر" (الأنعام: ١٠٣)، وأنه ليس فى جهة، وأن أمره ونهيه وأخباره حادث لاستحالة أمر المعدوم ونهيه وأخباره. وأن الأنبياء معصومون عن الخطأ والسهو والمعصية صغيرها وكبيرها من أول العمر إلى آخره، وإلا لم يبق وثوق بما يبلغونه فانتفت فائدة البعثة ولزم التنفير عنهم، وأن الأئمة معصومون كالأنبياء فى ذلك كما تقدم".[1]

يورد ابن تيمية النص السابق لابن المطهر، ثم يقوم بتحليله تحليلا دقيقا. ويمكن أن نميز فى ردود ابن تيمية أو اعتراضاته بين جانبين: أحدهما شكلى أو منهجى، والآخر موضوعى:

---

[1] منهاج الكرامة ص٨١ (م) – ٨٣ (م) منهاج السنة النبوية ٢/٦٧ – ٧٠.

**أولا- الاعتراضات الشكلية المنهجية:**

١- إن ما ذكره ابن المطهر فيما يتعلق بالصفات الإلهية والقدر لا يتصل بمسألة الإمامة أصلا، إذ يقول بمذهب الإمامية من لا يقول بهذا، ويقول بهذا من لا يقول بمذهب الإمامية ولا أحدهما مبني على الآخر، فإن الطريق إلى ذلك عند القائلين به هو العقل، وأما تعيين الإمام فهو عندهم من السمع. أي أن اقحام هذه العقائد في مسألة الإمامة أمر لا مبرر له في نظر ابن تيمية، وإنما كان ينبغي أن يذكر ما يختص بالإمامة دون سواها.

٢- إن معظم ما ورد في النصّ السابق إنما هو عقائد المعتزلة في التوحيد والعدل، على ما سنرى فيما بعد، والشيعة المنتسبون إلى أهل البيت الموافقون للمعتزلة في هذه المسائل، هم أبعد الناس عن مذاهب أهل البيت، ذلك لأن أئمة أهل البيت كعلي وابن عباس، متّفقون على ما اتفق عليه سائر لصحابة والتابعين من إثبات الصّفات والقدر.

٣- إن ما ذكره في الصّفات والقدر ليس من خصائص الشيعة، ولا هم أئمة القول به ولا هو شامل لجميعهم، بل أئمة ذلك هم المعتزلة، وعنهم أخذ متأخرو الشيعة الأوائل فالغالب عليهم ضد هذا القول.

٤- إن ما في هذا الكلام من حقّ فأهل السنة قائلون به، وما كان فيه من باطل فهو رد.[1]

[1] منهاج السنة ٧١/٢ - ٧٣.

### ثانيًا- الاعتراضات الموضوعية:

### ١ - تأويل الصفات الخبرية بحجة التنزيه:

يعتقد الشيعة الاثنا عشرية أن ما ورد في القرآن من نسبة الوجه واليد والاستواء لله تعالى كلها مجازات استعملت في غير معانيها الحقيقية. كما أن في الأحاديث النبوية أيضا ألفاظًا استعملت على سبيل المجاز، ذلك لأن استعمال اليد والوجه والساق والاستواء في وصف الله تعالى على معانيها الحقيقية يوجب التجسيم.[1]

ويبين ابن تيمية أن مذهب الإمامية في هذا الصدد إنما هو مذهب الجهمية والمعتزلة، ويلزم عنه نفي العلم والقدرة والحياة عن الله تعالى. والزعم بأن أسماءه الحسنى كالعليم والقدير والسميع ونحو ذلك، لا تدل على صفات له. قائمة به. فإن كل حجتهم أن الله منزّه عن مشابهة المخلوقات، قيل لهم: إن أهل السنة أحق بتنزيهه من الشيعة، ذلك لأن التشبيه المتطرف، والتجسيم المخالف للعقل والنقل، لا يعرف في أحد من طوائف الأمة أكثر منه في طوائف الشيعة، كما أن قدماء الإمامية ومتأخريهم متناقضون في هذا الأمر، فقدماؤهم غلوا في التشبيه والتجسيم، إذ أن أوّل من قال: إنّ الله جسم متكلّمة الشيعة كهشام بن الحكم. ومتأخَروهم غلوا في النفي والتعطيل.

أما أهل السنة فجميع أئمتهم وطوائفهم متفقون على نفي التمثيل عن الله تعالى، وليس فيهم من يقول إن الله جسم، ولكن لما كان أهل السنة يثبتون الصّفات لله تعالى، فقد نسب إليهم خصومهم التّجسيم والتشبيه، مثال ذلك ما ذكره أبو حاتم

---

[1] إبراهيم الزنجاني عقائد الإمامية الاثنى عشرية ٢/١٢٤ - ١٢٥.

الرّازى - من الشيعة الإسماعيلية - فى كتاب الزينة[1]، إذ يشير فى معرض حديثه عن المشبّهة إلى المالكية أصحاب مالك بن أنس، والشّافعية أصحاب الشافعى.[2]

## ٢- نفى رؤية الله يوم القيامة:

يذهب الإمامية إلى أنه تعالى غير مرئى يوم القيامة، ولا مدرك بشئ من الحواس، لقوله تعالى "لاّ تدركه الأبصر وهو يدرك الأبصر" (الأنعام: ١٠٣)، ولأنه ليس فى جهة، وإنما تدركه القلوب بحقائق الإيمان.[3]

يبين ابن تيمية أنّ النّزاع فى هذه المسألة بين طوائف الإمامية كما النّزاع فيها بين غيرهم، فالجهمية والمعتزلة والخوارج وطائفة من غير الإمامية تنكرها. والإمامية لهم فيها قولان: فجمهور قدمائهم يثبتون الرؤية، وجمهور متأخّريهم ينفونها.

أمّا أهل السّنة فكلهم متّفقون على إثبات الرّؤية لله تعالى، أى أنّ الله يرى فى الآخرة بالأبصار، والأحاديث بها متواترة عن النّبى ﷺ، كقوله "إنكم سترون ربّكم كما ترون القمر ليلة البدر لا تضامون فى رؤيته"، وكقوله "إذا دخل أهل الجنّة الجنّة نادى مناد: يا أهل الجنّة إنّ لكم عند الله موعدًا، يريد أن ينجزكموه، فيقولون: ما هو؟ ألم يبيّض وجوهنا، ويثقل موازيننا، ويدخلنا الجنّة، ويجرنا من النّار؟ فيكشف الحجاب، فينظرون إليه، فما أعطاهم شيئا أحبّ إليهم من النّظر إليه، وهى الزيادة". إن مثل هذه الأحاديث الصحيحة قد تلقاها السّلف والأئمة بالقبول، بينما يكذّب بها، أو يحرّفها الجهمية والمعتزلة والشيعة ونحوهم.

أما احتجاج الشيعة أو غيرهم من نفاة الرؤية بقوله تعالى "لاّ تدركه الأبصر" (الأنعام: ١٠٣) فالآية حجة عليهم لا لهم، إن المستدل بهذه الآية عليه أن يبيّن أنّ الإدراك فى لغة العرب مرادف للرؤية. لوأنّ كلّ من رأى شيئا يقال فى لغتهم إنه

---

[1] راجع النص الذى يشير إليه ابن تيمية فى كتاب الزينة المنشور فى كتاب الغلو والفرق الغالية، ص٢٦٧ - ٢٦٨.

[2] منهاج السنة: ٢/٧٢ - ٧٦؛ وكذلك ١٦٠ - ١٦٢.

[3] منهاج السنة: ٢/٢٤١؛ وأنظر الزنجانى: عقائد الإمامية الاثنى عشرية ٢/١٢٥.

أدركه، وهذا لا سبيل إليه، لأنه ليس كل من رأى شيئا يقال إنه أدركه، فمن رأى جوانب الجيش أو الجبل أو البستان أو المدينة لا يقال إنه أدركها. وإنما يقال أدركها إذا أحاط بها رؤية. كما قد تقع رؤية بلا إدراك، وقد يقع إدراك بلا رؤية، فإنَ الإدراك يستعمل بمعنى إحاطة العلم. وإذا كان المنفي هو الادراك، فالمقصود أنه سبحانه لا يحاط به رؤية، كمالا يحاط به علما، ولا يلزم من نفي إحاطة العلم والرؤية نفي العلم والرؤية. بل يكون ذلك دليلا على أنه يرى ولا يحاط به، كما يعلم ولا يحاط به.[1]

### ٣- كلام الله مخلوق:

لعلَ أشهر مشكلة وقع فيها النّزاع في تاريخ علم الكلام، هي مشكلة كلام الله: القرآن هل هو مخلوق أم غير مخلوق؟ وكان المعتزلة أوّل من أثار المشكلة، على نحو ما سنبيّن في الفصل القادم.

أما الشيعة فهم – كما يلاحظ ابن تيمية – متنازعون في هذه المسألة، فقدماؤهم كانوا يقولون: القرآن غير مخلوق، كما يقول أهل السنة والحديث، وهذا هو المعروف عن أئمة أهل البيت وفي مقدّمتهم علي بن أبي طالب[2] وغيره مثل جعفر بن محمد.[3]

ولهذا كانت الإمامية لا تقول: إنه مخلوق لما بلغهم نفي ذلك عن أئمة أهل البيت، وقالوا إنه محدث مجعول[4]، ولكن مرادهم بذلك أنه مخلوق وظنّوا أن أهل البيت نفوا أنه مخلوق لأنّ هذا اللّفظ يستخدم بمعنى مكذوب أو مفترى، فإنه يقال:

---

[1] منهاج السنة: ٢/٢٤١ – ٢٤٥، الواسطية، ص١١؛ العرشية – ك: ١/٢٨٤ – ٢٨٥.

[2] نقل عن علي لما قيل له "حكّمت مخلوقا؟ قال لم أحكّم مخلوقا، وإنما حكّمت القرآن". (منهاج السنة: ٢/١٨٦)

[3] سئل جعفر بن محمد عن القرآن "خالق أو مخلوق؟ قال: لو كان خالقا لعبد ولو كان مخلوقا لنفد" (منهاج السنة: ٢/١٨٨)

[4] موافقة لما ظنوه من قوله تعالى "إنا جعلناه قرآنا عربيا" (الزخرف ٣) وقوله وما يأتيهم من ذكر من ربهم محدث" (الأنبياء:٢) (منهاج السنة: ٢/١٨٤).

خلق هذا الحديث واختلقه إذا افتراه" قال تعالى عن إبراهيم "إنما تعبدون من دون الله أو ثنا وتخلقون إفكًا" (العنكبوت: ١٧). ولا ريب أن هذا المعنى منتف باتفاق المسلمين: من قال إنه مخلوق، ومن قال إنه غير مخلوق، ولكن النزاع بينهم إنما كان في كونه مخلوقا خلقه الله، أو هو كلامه الذي تكلّم به وقام بذاته؟ [١]

## ٤- مشكلة حرية الإرادة:

تعد مشكلة حرّية الإرادة الإنسانية من أهمّ المشكلات التي عالجها المتكلمون وعبّروا عنها بأسماء مختلفة، فسمّيت "خلق أفعال العباد" و"الإستطاعة" "والجبر والاختيار، و"القضاء والقدر"[٢]. ويشير ابن تيمية إلى نزاع الإمامية في هذه المشكلة، ويستند في ذلك إلى نصّ لأبي الحسن الأشعري في كتابه مقالات الإسلاميين (١١٠/١)، فيذكر أنهم على ثلاثة أقوال: (١) من يوافق مثبتة القدر (٢) ومن يوافق المعتزلة في نفي خلق الله لأفعال العباد (٣) ومن يقف. ويرى ابن تيمية أن مذهب الواقفة أقرب إلى المثبتة ومن ثم يمكن أن ترد اختلافاتهم إلى موقفين: موقف مثبتة القدر، وموقف نفاته.

خلاصة القول "إن الإمامية إذا كان لهم قولان كانوا متنازعين في ذلك كتنازع سائر الناس، لكنهم فرع على غيرهم في هذا وغيره، فإن مثبتهم تبع المثبتة ونفاتهم تبع للنفاة"[٣].

ومذهب متأخري الإمامية من أمثال ابن المطهر هو مذهب شيوخهم القدريّة المعتزلة الذين ينفون خلق أفعال العباد، وهذا المذهب يقتضي عند ابن تيمية القول عن الله تعالى "إنه ليس على كلّ شئ قديرًا، وأن العباد يقدرون على ما لا يقدر عليه، ولا يقدر أن يهدي ضالا، ولا يضل مهتديًا، ولا يقيم قاعدا باختياره ولا

---

[١] منهاج: ١٨٤/٢، ٢٨٦ - ٢٨٧.

[٢] عالج الأستاذ الدكتور إبراهيم مدكور هذه المشكلة الخطيرة وبين آراء مفكري الإسلام. راجع كتابه: في الفلسفة الإسلامية: ١٠٢/٢ وما بعدها.

[٣] منهاج ٢٢٧/٢ - ٢٢٩.

يقعد قائمًا باختياره، ولا يجعل الإنسان لا مؤمنا ولا كافرًا، ولا برًا ولا فاجرًا، ولا يخلقه هلوعًا إذ مسّه الشرّ جزوعًا وإذا مسه الخير منوعًا، فهذه الأمور كلها ممكنة ليس فيها ما هو ممتنع لذاته، وعندهم أن الله لا يقدر على شئٍ منها، فظهر تمويههم بقولهم إن الله قادر على جميع المقدورات.

وأما أهل السنة فعندهم أن الله تعالى على كل شئ قدير، وكل ممكن فهو مندرج في هذا. وأما المحال لذاته، مثل كون الشئ الواحد موجودا معدوما، فهذا لا حقيقة له، ولا يتصوّر وجوده، ولا يسمى شيئًا باتفاق العقلاء، ومن هذا الباب: خلق مثل نفسه، وأمثال ذلك.

أما قول ابن المطهر عن الله عز وجل إنه "عدل حكيم ولا يظلم أحدًا ولا يفعل القبيح - وإلاّ لزم الجهل أو الحاجة تعالى الله عنهما" فيرد عليه ابن تيمية مبينا أن هذا متّفق عليه بين المسلمين من حيث الجملة. إن الله لا يفعل قبيحا ولا يظلم أحدًا، ولكن النّزاع في تفسير ذلك، فهو إذا كان خالقًا لأفعال العباد هل يقال إنه فعل ما هو قبيح منه وظلم أم لا؟

فأهل السنة المثبتون القدر يقولون: ليس هو بذلك ظالمًا ولا فاعلا قبيحا، أما هؤلاء الإمامية المتابعون للمعتزلة يقولون: لو كان خالقًا لأفعال العباد كان ظالمًا فاعلا لما هو قبيح منه.

ويبطل ابن تيمية هذه الحجة، فيقول "وأما كون الفعل قبيحا من فاعله فلا يقتضى أن يكون قبيحا من خالقه كما أن كونه أكلا وشربا لفاعله لا يقتضى أن يكون كذلك لخالقه، لأن الخالق خلقه في غيره لم يقم بذاته، فالمتصف به من قام به لا من خلقه في غيره، كما أنه إذا خلق لغيره لونا وريحا وحركة وقدرة وعلما كان ذلك الغير هو المتصف بذلك اللون والريح والحركة والقدرة والعلم. فهو المتحرك بتلك الحركة، والمتلون بذلك اللون، والعالم بذلك العلم، والقادر بتلك القدرة فكذلك .. إذا خلق في غيره رائحة منتنة كان هو الخبيث المنتن، ولم يكن الرب تعالى موصوفا بما خلقه في غيره وإذا خلق الإنسان هلوعا جزوعا - كما أخبر تعالى بقوله: "وإن الإنسن خلق هلوعا، إذا مسه الشر جزوعا، وإذا مسه الخير منوعا" (سورة المعارج: ١٩

– ٢١) – لم يكن هو سبحانه لا هلوعا ولا جزوعا ولا منوعا، كما تزعم القدرية أنه إذا جعل الإنسان ظالما كاذبا كان هو ظالما كاذبا. تعالى عن ذلك".[١]

## ٥- الحكم على مرتكب الكبيرة:

سبق القول إن الخوارج كفَروا كل مسلم يرتكب كبيرة. أما المعتزلة – فكما سنرى وضعوا مرتكب الكبيرة فى منزلة بين منزلتى الكفر والإيمان واتفقت الطائفتان على القول بتخليد أهل الكبائر فى النار.

أما موقف الشيعة فلخصه ابن تيمية فيما يأتى:

أولا- الزيدية: أو أكثر الزيدية تقول بقول المعتزلة فى ذلك.

ثانيًا- الإمامية: وهم على قولين فيما يذكر الاشعرى[٢]:

### ١- الفرقة الأولى:

يثبتون الوعيد على مخالفيهم، ويقولون إنهم يعذّبون ولا يقولون بإثبات الوعيد فيمن قال بقولهم، ويزعمون أن الله يدخلهم الجنّة، وإن أدخلهم النار أخرجهم منها، ورووا فى ذلك عن أئمتهم أن ما كان بين الله وبين الشيعة من المعاصى سألوا الله فيهم فصفح عنهم، وما كان بين الشيعة وبين الأئمة تجاوزوا عنه، وما كان بين الشيعة وبين الناس من المظالم شفعوا لهم أئمتهم حتى يصفحوا عنهم.

### ٢- الفرقة الثانية:

يذهبون إلى إثبات الوعيد، وأنّ الله عزّ وجل، يعذّب كلّ مرتكب للكبائر من أهل مقالتهم كان أو من غير أهل مقالتهم، ويخلدهم فى النار.

---

[١] منهاج: ٢/٢٢٢ – ٢٢٤.

[٢] ينقل ابن تيمية نصا له من كتاب مقالات الإسلاميين: ١/١٤٠.

أما أهل السنة والجماعة فيذهبون إلى أن الله يثيب المطيع ويعفو عن العاصي أو يعذّبه، فهذا هو مذهب أهل السنة وسائر من انتسب إلى السنة والجماعة كالكلابية والكرّامية والأشعرية والسّالمية والمرجئة، وسائر فرق الأمة[1].

٦- عصمة الأنبياء:

ويمضي بنا ابن تيمية في تحليل النصَ السالف الذكر لابن المطهر، حتى نصل معه إلى نهاية النص[2]، حيث يقول صاحب كتاب منهاج الكرامة: "وأن الأنبياء معصومون من الخطأ والسهو والمعصية، صغيرها وكبيرها، من أول العمر إلى آخره، وإلا لم يبق وثوق بما يبلغونه، فانتفت فائدة البعثة ولزم التنفير عنهم".

يذهب ابن تيمية[3] إلى ان الإمامية متنازعون في عصمة الأنبياء كتنازعهم في غيرها من المسائل، ويمكن أن نميّز لديهم بين رأيين مختلفين:

أ - فرقة يزعمون أن النبي جائز عليه أن يعصى الله، بخلاف الأئمة فهم معصومون، ذلك أن النبي إذا عصى فإن الوحي يأتيه من قبل الله، أما الأئمة فلا يوحى إليهم، ولا تهبط الملائكة عليهم، فلا يجوز عليهم أن يسهوا ولا يغلطوا. والقائل بهذا القول هشام بن الحكم وهو قول فاسد، لأن من قال به فقد جوّز أن يكون غير النبي أفضل منه.

ب- وفرقة يزعمون أنه لا يجوز على الرسول أن يعصى الله، ولا يجوز ذلك على الأئمة، وهذا هو رأى ابن المطهر كما عرفنا. ويذهب ابن تيمية إلى أن أهل السنة اتفقوا على أن الأنبياء معصومون فيما يبلّغون عن الله، وأما وجوب كونه قبل أن يبعث نبيا لا يخطئ أو لا يذنب، فليس في النبوة ما يستلزم هذا وقول القائل: لو لم يكن كذلك لم تحصل ثقة فيما يبلغونه عن الله، كذب صريح فإنّ

---

[1] منهاج: ٢/٢٣٠ -: ٢٣.

[2] إذا تجاوزنا عن الجملة الأخيرة التي تتعلق بعصمة الأئمة، فقد سبق أن عرضنا موقف ابن تيمية من هذه المسألة.

[3] مستندا إلى نص الأشعري في كتابه مقالات الإسلاميين ١/١١٥ - ١١٦.

من آمن وتاب حتى ظهر فضله وصلاحه. وأيّده الله مما يدل على نبوته. فإنه يوثق فيما يبلّغه، كما يوثق بمن لم يفعل ذلك، وقد تكون الثقة به أعظم إذا كان بعد الإيمان والتوبة أفضل من غيره. ومن اعتقد أن كلّ من لم يكفر ولم يذنب أفضل من كلّ من آمن بعد كفره وتاب بعد ذنبه فهو مخالف لما علم بالاضطرار من دين الإسلام، فإن من المعلوم أن الصّحابة الذين آمنوا بعد كفرهم وتابوا بعد ذنوبهم وضلالهم أفضل من أولادهم الذين ولدوا على الإسلام.[1]

هكذا يلاحظ ابن تيمية أن الإمامية تخالف أهل البيت في عامة أصولهم فليس في أئمة أهل البيت من كان ينكر الرؤية، أو يقول بخلق القرآن. أو ينفي القدر أو يقول بالنصّ على عليّ، أو بعصمة الأئمة الاثني عشر. أو يسب أبا بكر وعمر والمنقولات الثابتة المتواترة عنهم معروفة. وكانت مما يعتمد عليه أهل السنة.

وشيوخ الإمامية معترفون بأن اعتقادهم في التوحيد والصّفات والقدر لم يتلقّوه عن كتاب ولا سنّة ولا عن أئمة أهل البيت، وإنما يزعمون أن العقل دلّه عليه وهم في الحقيقة إنما تلقّوه عن المعتزلة، وهم شيوخهم في التوحيد والعدل.

ولا يعني هذا أن ابن تيمية يرفض جميع عقائد الإمامية الاثني عشرية، فقد سبق أن رأينا أنه يوافقهم في بعض المسائل التي يتفقون فيها مع أهل السنة، كما يصرّح بأن قولهم في الشرائع غالبه موافق لمذهب أهل السنة، ولكن لهم مفردات شنيعة لم يوافقهم عليها أحد.[2]

هذا هو موقف شيخ الإسلام من التّشييع المتوسّط أو التشيع في صورته المعتدلة كما هو الحال في مذهب الإمامية الاثني عشرية. بيد أن للتشيع صورًا أخرى متطرفة. وننتقل الآن إلى موقف ابن تيمية من فرقتين من فرق الشيعة الغالية: النصيرية والإسماعيلية.

---

[1] منهاج ٢/٣٠٨ -٣١٢.

[2] منهاج ٢/٢٨٧.

# غلاة الشيعة

**النصيرية:**

فرقة "من جملة غلاة الشيعة"[1] اهتم شيخنا تقي الدّين بالرد عليهم، فصنّف رسالة "في الرد على النصيرية" بيّن فيها خطورتهم في عصره. فقد استولت هذه الطائفة في زمانه على جانب كبير من بلاد الشام.

ويعتقد النصيرية في ألوهيّة علي، إذ يذهبون إلى أن عليًا هو الرّب وأن محمدا هو الحجاب، وأن سلمان هو الباب، وأنشد بعض أكابر رؤسائهم في سنة ٧٠٠هـ فقال:

أشهد أنّ لا إله إلاّ ... حيدرة الأنزع البطين
ولا حجاب عليه إلاّ ... محمد الصّادق الأمين
ولا طريق إليه إلاّ ... سلمان ذو القوّة المتين

وهؤلاء القوم في نظر ابن تيمية هم أكفر من اليهود والنصارى، بل وأكفر من كثير من المشركين، وضررهم على المسلمين أعظم من ضرر الكفار المحاربين في عصره كالتتار والفرنج، لأنهم يتظاهرون بالتشيع وموالاة أهل البيت، وما هم في الحقيقة بمؤمنين، إذ يأخذون كلام الله ورسوله فيتأوّلونه على أمور يفترونها، ويدّعون أنها علم الباطن، إذ أن مقصودهم إنكار الإيمان وشرائع الإسلام، مع التظاهر بأن لهذه الشرائع حقائق يعرفونها، مثال ذلك قولهم: إن الصلوات الخمس عبارة عن خمسة أسماء، وهي: علي وحسن وحسين ومحسن[2] وفاطمة، وأن الصّيام المفروض هو كتمان السّر، وحج البيت يعني زيارة شيوخهم، وأن يدا أبي لهب هما أبو بكر

[1] الشهرستاني: الملل، ص١٩٥.

[2] هو الابن الثالث لعلي وفاطمة قيل إنه مات بعد ولادته بوقت قصير وقبل إنه مات جنينا؟!

وعمر. وأن النبأ العظيم والإمام المتين هو على بن أبى طالب. إلى غير ذلك من تأويل رمزى.

ولهم فى معاداة الإسلام وأهله وقائع مشهورة، وكتب مصنفة. فإذا كانت لهم مكنة، سفكوا دماء المسلمين، كما قتلوا مرّة الحجّاج وألقوهم فى بئر زمزم، وأخذوا مرة الحجر الأسود، وبقى عندهم مدّة[1]. وقتلوا من علماء المسلمين ومشايخهم وأمرائهم وجندهم ما لا يحصى عدده إلا الله، ولذلك تصدّى لهم علماء المسلمين، فصنّفوا كتبا فى كشف أسرارهم، وهتك أستارهم، وبيّنوا فيها ما هم عليه من الكفر والزندقة والإلحاد.

ويرجع ابن تيمية نجاح الحملات الصليبية فى الاستيلاء على السواحل الشامية والقدس الشريفة إلى تآمر النصيرية على المسلمين. كما يؤكد أن التتار ما دخلوا بلاد الإسلام، وقتلوا خليفة بغداد، وسفكوا دماء المسلمين إلا بمعاونة النصيرية ومؤزارتهم، وبخاصة نصير الدين الطوسى (ت. سنة ٦٧٢هـ) الذى كان وزيرا لهم.[2]

وحاول بعض الباحثين المحدثين مثل الشيخ سليمان ظاهر[3] فى بحث له بعنوان "نصير الدين الطوسى: الحكيم الرّياضى الفلكى، إثبات براءة النصير الطوسى مما نسبه إليه ابن تيمية، فذهب إلى أن النصير إمامى اثنا عشرى، لا نصيرى ولا إسماعيلى كما حكى الإمام ابن تيمية فى رسالته التى يردّ بها على النصيرية. ومن حجّته فى ذلك أنه ألّف فى أصول المذهب الإمامى وفروعه؛ وأنه مدفون بمشهد الإمام الكاظم موسى بن جعفر الصّادق (الذى تنكر أمامته الإسماعيلية، ويرونها محصورة فى إسماعيل أو ولده).

---

[1] بقى عندهم أكثر من عشرين سنة كما يقول السيوطى. راجع أحداث سنة ٣٠٨ (تاريخ الخلفاء ص١٥٣ - ١٥٤).

[2] الرد على النصيرية - م - ص٩٤ - ٩٧، منهاج السنة النبوية: ٢/٤٠٩.

[3] مستشهدا بكتاب فوات الوفيات لمحمد بن شاكر بن أحمد الكتبى (ت. سنة ٧٦٤).

وذهب سليمان ظاهر إلى أنّ النصير كان مكرها على صلته بهولاكو حفيد جنكيز خان التترى وصحبته له، كما كان مكرَها من زعيم الإسماعيلية ركن الدّين على المقام معه فى قلعته برتبة الوزير والمشير، وكان له من هولاكو مثل هذه الرتبة.

والواقع أن ابن تيمية لم ينفرد بما ذكره من أمر النصير الطوسى، بل كتب التاريخ قد صرّحت بما يفيد تآمر النصير مع هولاكو على المسلمين، مثال ذلك ما صرّح به السّبكى فى الطبقات، بل وهذا ما يستفاد أيضًا من روايات بعض مؤرّخى الشيعة من أمثال ميرزا محمد باقر الموسوى فى كتابه "روضات الجنات".[1]

**الإسماعيلية:**

فرقة من أكبر فرق الشيعة الغالية. يقول ابن تيمية "الإسماعيلية ملاحدة أكفر من النصيرية"[2]. ويبيّن أنهم يقولون إن الإمامة انتقلت بعد جعفر الصادق إلى محمد ابن إسماعيل بن جعفر، دون موسى بن جعفر[3] الذى عرف بالكاظم. وكان الإسماعيلية يستترون إلى أن ظهر عبيد الله بن المهدى (٣٢٢هـ) مؤسس الدولة الفاطمية، وقد مهّد لهذه الدولة حمدان القرمطى (٢٧٦هـ)، وتفرّع عنها الدروز أتباع درزى (٤٠٣هـ) تلميذ الحاكم بأمر الله، والحشاشون أتباع الحسن بن الصباح (٤٧٦)، وأكثر أتباع المذهب الإسماعيلى حاليا فى باكستان، ويوجد للمذهب مؤيدون أيضًا فى إيران وأواسط آسيا وأفغانستان والهند وعمان والشام وزنجبارو تنجانيقا، وتولى أخيرًا أغاخان (١٩٥٧م) زعامتهم، وانتقلت الزعامة إلى أعقابه من بعده.[4]

وللإسماعيلية أسماء متعدّدة عرفوا بها، وأشهرها الباطنية، وإنما لزمهم هذا اللقب لحكمهم بأن لكل ظاهر باطنا، ولكل تنزيل تأويلا[5]، أو لأنهم قالوا بالإمام

---

[1] راجع: محمد بهجة البيطار: حياة شيخ الإسلام ابن تيمية ص١٨٦ وما بعدها وكذلك محمود مهدى الأستانبولى "ابن تيمية بطل الإصلاح الدينى ص١٤٤ وما بعدها.

[2] منهاج السنة: ٤٠٩/٢.

[3] منهاج: ٣٥٩/٢ - ٣٦٠.

[4] د. مدكور: فى الفلسفة الإسلامية: ٦٤/٢.

[5] الشهرستانى: الملل، ص٢٠٠.

المستتر أو الباطن. كما يعرفون باسم القرامطة نسبة إلى حمدان القرمطي السالف الذكر، ويعرفون أيضًا باسم البابكية أو الخرمية، لأن طائفة منهم تبعوا رجلا يقال له بابك الخرمي. وأذكر أخيرًا من ألقابهم التي عرفوا بها التعليمية، وقد لقبوا بذلك لأن مذهبهم قائم على أبطال الرأي والاجتهاد، وإنما يقوم على الدعوة إلى التعليم من الإمام المعصوم.[1]

اتفق الإسماعيلية على أنه لابد في كل عصر من إمام معصوم، قائم بالحق، يرجع إليه في تأويلات الظواهر، وحل الإشكالات في القرآن والاخبار، ويكشف كل ملبس في المعقولات، واتفقوا على أنه يساوي النبي في العصمة والاطلاع على كنه حقائق الأمور كلها، إلا أنه لا ينزل عليه الوحي وأنه لا يتصور في زمان واحد اماما‌ن، كما لا يتصور نبيان تختلف شريعتهما.[2]

ومن أشهر من تصدى للباطنية، وفند دعاويهم أبو حامد الغزالي[3] صاحب كتاب فضائح الباطنية، وكذلك أحد رجال الزيدية المعاصرين لابن تيمية، وهو يحى ابن حمزة العلوى (ت. سنة ٧٤٥هـ.) صاحب كتاب الإفحام لأفندة الباطنية الطغام[4].

وموقف ابن تيمية من فكرة عصمة الأئمة، والاعتقاد بأن للقرآن ظاهرا وباطنا معروف ولا داع لتكراره، فقد سبق أن عرضنا لنقده هاتين الفكرتين لدى الإمامية الاثني عشرية والنصيرية.

وقد خلط الإسماعيلية الباطنية كلامهم في الإلهيات والنبوة ببعض المذاهب الفلسفية. ورسائل إخوان الصفا هي من أهم المصنفات التي صنفت على مذهب

---

[1] الغزالي: فضائح الباطنية، تحقيق د. بدوي. القاهرة، ١٩٦٤، ص١٧؛ وكذلك ابن الجوزي: تلبيس ابليس، ص١٠٨ وما بعدها.

[2] يحيى بن حمزة العلوي: الافحام لأفندة الباطنية الطغام، ص٦٠.

[3] من موقف الغزالي من الباطنية راجع د. فتح الله خليفة فلاسفة الإسلام ص٢٥٩ وما بعدها.

[4] حققه د. فيصل عون وراجعه د. على النشار. الاسكندرية. منشأة المعارف ١٩٧١.

الإسماعيلية، وتضم هذه الرسائل أفكارا فلسفية من مصادر شتى متباينة. تجمعها جميعًا النّزعة التّلفيقة التي تسود هذه الرسائل.

ويحيط الغموض بمؤلّفي هذه الرسائل، فقد نسبت إلى جعفر بن محمد الصّادق، ويبطل ابن تيمية هذا الزّعم بروح نقدية دقيقة إذ يلاحظ أن جعفر بن محمد توفى سنة ١٤٨هـ. وهذه الرسائل وضعت في أثناء المائة الرابعة لما ظهرت الدولة العبيدية بمصر وبنوا القاهرة فصنّفت على مذهب أولئك الإسماعيلية، كما يدل على ذلك ما فيها، أي من حيث مضمونها إذ أنها تناقض دين الإسلام، مما لا يمكن أن يصدر عن أحد أئمة أهل البيت، فضلا عن أن أصحابها قد ذكروا فيها ما جرى على المسلمين من استيلاء النّصارى على سواحل الشام، وهذا إنما كان بعد المائة الثالثة، وبالإضافة إلى النّقد الباطني والنقد التّاريخي، يؤكد ابن تيمية فساد الزّعم بأن رسائل إخوان الصّفا من كلام جعفر الصّادق، بالرجوع إلى أبي حيّان التوحيدي في كتابه الإمتاع والمؤانسة[1]؛ حيث ذكر أسماء بعض مصنّفيها.[2]

وموقف الإسماعيلية من الصّفات الإلهية: هو من أهم المسائل التي هاجمها ابن تيمية وهذا الموقف يوضّحه أحد كبار دعاة الإسماعيلية وهو أحمد حميد الدين الكرماني (ت بعد سنة ٤١١هـ.) يقوم على التعريض بعقيدة المعتزلة في الصّفات الإلهية، فيذهب في كتابه راحة العقل إلى أن المعتزلة يتناقضون مع أنفسهم، إذ يقولون إن الله لا يوصف بصفات المخلوقين، ثم يطلقون عليه صفات تطلق على المخلوقين، فيقولون عنه إنه حي وعالم وقادر، وينفي الكرماني عن الله تعالى هذه الصفات بل يبالغ في نفي الصّفات عن الله مبالغة يذهب فيها إلى أن الوجود إذا قيل على الله فإنما يقال اضطرارا إلى العبارة[3]، ومذهب هذا الدّاعي الإسماعيلي

---

[1] التوحيدي الإمتاع والمؤانسة: ٣/٢ - ١٨؛ وراجع له أيضًا المقابسات ص٤٥ - ٥١.

[2] منهاج: ٣٦٩/٢ - ٣٧١.

[3] ذهب أبو سليمان السجستاني المنطقي (ت. بعد سنة ٣٩١هـ) مذهبا قريبا من مذهب الإسماعيلية فقد بالغ مثلهم في نفي الصفات فلا يجوز في نظره أن يطلق على الله أنه موجود إلا مجازا واضطرارا، ويعد الصفات سلالم لنا إلى الله لا حقائق يجوز أن يظن به شئ منها. (راجع أبا حيان التوحيدي: المقابسات ص١٨٨، الامتاع والمؤانسة ١٣٤/٣).

فى الصفات الإلهية قد أقيم على دعائم مستمدة من مذهب المعتزلة، ولكنه كان فى مذهبه أمعن من المعتزلة فى نفى الصفات إذ كان نفيه لها نفيا مطلقا. أما المعتزلة - كما سنرى فى الفصل القادم - كانوا يؤولون الصفات الإلهية، ولا ينفونها نفيا تاما، بل أجازوا إطلاق بعض الصفات الإيجابية وقد تعرض مذهب الإسماعيلية فى الصفات الإلهية للنقد الشديد، واعتبره الأشاعرة مذهبا فى التعطيل فالبغدادى والباقلانى والغزالى وغيرهم قد جعلوا من الإسماعيلية - بنفيهم الصفات - معطلة، وسلكوهم بذلك فى سلك الزنادقة.[1]

ويحلل ابن تيمية موقف الإسماعيلية، فينقد منهجهم فى البحث، ثم يفند دعاويهم فيذهب إلى أن الإنسان قد يعتقد صحة قضية من القضايا وهى فاسدة فيحتاج أن يعتقد لوازمها، فتكثر اعتقاداته الفاسدة، ومن هذا الباب دخلت الباطنية والمتفلسفة ونحوهم على طوائف المسلمين، فإن هؤلاء قالوا للمعتزلة: ألستم قد وافقتمونا على نفى الصفات حذرا من التشبيه والتجسيم؟ فقالوا: نعم. فقالوا: هذا المحذور يلزمكم فى إثبات أسماء الله تعالى له، فإذا قلتم هو حى عليم قدير. كان فى هذا تشبيه له بغيره ممن هو حى عليم قدير، وكان فى هذا من التجسيم كما فى اثبات الحياة والعلم والقدرة له، لأنه لا يعرف مسمى بهذه الأسماء إلا جسم كما لا يعرف موصوف بهذه الصفات إلا جسم فأخذوا ينفون أسماء الله وصفاته، ويقولون: ليس بموجود ولا حى ولا عليم ولا قدير.

ويمضى الإمام تقى الدين مبينا فساد هذا المنهج وما يترتب عليه، فيذهب إلى أن بعض الإسماعيلية يقتصر على نفى الإثبات، ولكن هذا الموقف يتعرض لنقد فريق آخر منهم، إذ يقولون لهم: إذا قلتم ليس بموجود ولا بحى ولا عليم ولا قدير فقد شبهتموه بالمعدوم، كما أن فى الإثبات تشبيها بالموجود فيجب أن يقال ليس بموجود ولا معدوم ولا حى ولا ميت، ولا عالم ولا جاهل.

ويسخر ابن تيمية من مذهب هؤلاء الإسماعيلية الذين يقولون فى أنفسهم أنهم من أذكى الناس وأفضلهم، وهم فى الحقيقة من أجهل الناس وأضلهم وأكفرهم، فضلا عما فى مذهبهم من تناقض منطقى صريح، فقد سلبوا النقيضين

---

[1] الكرمانى راحة العقل، تحقيق الدكتور محمد كامل حسين والدكتور محمد مصطفى حلمى، ص٥٣ وما بعدها؛ وكذلك مقدمة المحققين ص٣٤ - ٣٥.

والنقيضان لا يجتمعان ولا يرتفعان معًا، وكما يمتنع أن يقال في شئ واحد إنه موجود معدوم، يمتنع أيضًا أن يقال ليس بموجود ولا معدوم[1].

ويستطرد ابن تيمية في توجيه النقد لهؤلاء الإسماعيلية، فيقول لهم: أنتم نفيتم الأسماء والصفات فرارا من التشبيه، فإن اقتصرتم على نفي الإثبات شبهتموه بالمعدوم وإن نفيتم الإثبات والنفي جميعًا فقلتم: ليس بموجود ولا معدوم، شبهتموه بالممتنع، فأنتم فررتم من تشبيهه بالحي الكامل فشبهتموه بالممتنع فكنتم شرا من المستجير من الرَمضاء بالنار، وهذا لازم لكل من نفى شيئا مما وصف الله به نفسه. لا يفرّ من محذور إلا وقع فيما هو مثله أو شر منه؛ مع تكذيبه بخبر الله، وسلبه صفات الكمال الثابتة لله تعالى[2]، مع أن اثبات الأسماء والصفات له لا يستلزم أن يكون سبحانه مشبها مماثلا لخلقه:[3]

أما حجّة أولئك الذين ينفون إطلاق لفظ موجود على الله عزَ وجل. لأن لفظ موجود على وزن مفعول، والمفعول يستلزم فاعلا، ومن ثم فالموجود مقتض للواجد، والله تعالى يجل عن هذه الصفة لأنه لا واجد له[4] فهذه الحجة باطلة في نظر ابن تيمية إنه لا ينكر إن لفظ الوجود في اللغة هو مصدر وجد يجد وجودًا. كما في قوله تعالى "ووجد الله عنده" (النور: ٣٩). ولكن أهل النظر والعلم إذا قالوا: هذا موجود. لم يريدوا أن غيره أوجده. بل يريدون به أنه حق ثابت ليس بمعدوم ولا منتف.[5]

---

(١) الصفدية: ١/٨٨ – ٨٩.

(٢) منهاج: ١/٩٦.

(٣) منهاج ٢/٨٨.

(٤) راجع التوحيدي: المقابسات، المقابسة ٣٠، ص١٨٦ – ١٨٨.

(٥) الصفدية: ١/١١٩.

# الفصل الثالث

# موقـفه مـن المعتـزلة

# موقفه من المعتزلة

تمهيـــد:

المعتزلة من أهم الفرق الكلامية، ون أشهر ألقابهم القدرية. ويذهب مؤرخو الفرق الكلامية كأبى حاتم الرّازى إلى أن القدرية سمّيت بهذا اللقب لأنهم قالوا إن العباد يفعلون مالا يريده الله عزّ وجل ولم يقدره من أفعال الشر مثل القتل والزنا وغير ذلك. وقالوا هذا ليس بقدر الله، وقد قدر العباد على مالا يريده الله من هذه الأعمال. وهذا اللّقب قديم رويت فيه الأخبار منها ما روى "القدرية مجوس هذه الأمة" قال خصومهم كالمجبرة إنما شبّهوا بالمجوس لأنهم ضاهوا المجوس فى قولهم حين قالت: إن الله خلق الخير ولم يخلق الشرّ، فإن الشيطان هو الذى يخلق الشر.

وكان المعتزلة يرفضون هذه التّسمية، ويحرصون على أن يخرجوا أنفسهم من هذا اللقب المذموم، فيذهبون إلى أن المجبرة هم القدرية، وذلك لأنهم قالوا الخير والشر بقدر من الله، بينما قلنا (أى المعتزلة) أن الشر ليس بقدر من الله ونفينا أن الشر بقدر، فهم أولى بأن ينسبوا إلى القدر.[1]

ولفظ القدرية قد أطلق أصلا على روّاد القول بحرية إرادة الإنسان من أمثال معبد الجهنى وغيلان الدمشقى وعمر والمقصوص، ولما كان هذا القول قد تبناه المعتزلة فيما بعد فقد أطلق عليهم.[2]

ويذهب الإمام ابن تيمية إلى أن القدرية حدثت فى آخر عصر الصّحابة وأصل بدعتهم كانت من عجز عقولهم عن الإيمان بقدر الله، والإيمان بأمره ونهيه.

---

[1] الرازى الزينة، ص٢٧٢ - ٢٧٣.

[2] راجع د. "صبحى فى علم الكلام، ص١١٥؛ د. النشار: نشـــأة الفكـر ٣١٢/١ ومـا بعدها.

وظنوا أن ذلك ممتنع، ثم كثر الخوض في القدر فيما بعد. وكان أكثر الخوض فيه بالبصرة، وكان معبد الجهني يعيش فيها، وكذلك كثر الخوض في القدر في الشام، وكان في المدينة أيضا بعض القدرية، وخلاصة مذهبهم نفي القدر، والقول لا إرادة إلا بمعنى المشيئة، والله لم يرد إلا ما أمر به، ولم يخلق شيئا من أفعال العباد.[1]

## نشــأة المعتــزلــة:

يرى ابن تيمية أن المعتزلة نشأت نتيجة لغلو الخوارج الذين تكلموا في تكفير أهل الذنوب من أهل القبلة، وقالوا إنهم كفار مخلدون في النار، فخاض الناس في ذلك، وبخاصة القدرية بعد موت الحسن البصري، فقال عمرو بن عبيد وأصحابه: لا هم مسلمون ولا كفار، بل لهم منزلة بين المنزلتين، وهم مخلدون في النار[2]، فوافقوا الخوارج على أنهم مخلدون في النار،وعلى أنه ليس معهم من الإسلام والإيمان شئ، ولكن لم يسموهم كفارا، واعتزلوا حلقة أصحاب الحسن البصري، فسموا معتزلة من ذلك الوقت بعد موت الحسن[3]. وعند حديثنا عن الأصل الرابع من أصول المعتزلة، وهو المنزلة بين المنزلتين سنرى أن قصة نشأة المعتزلة لها روايات أخرى مختلفة.

ومن الأسماء التي أطلقت على المعتزلة أيضا اسم الجهمية نسبة إلى الجهم ابن صفوان، وقد رفض المعتزلة كذلك هذه التسمية[4]، ويفرق ابن تيمية بين الفرقتين، ولا يعد الجهمية أسلافا للمعتزلة. لقد قال جهم بن صفوان وأمثاله: العبد لا فعل له البتة، ولا قدرة، بل الله هو الفاعل القادر فقط، وهذا يناقض تماما مذهب

---

[1] الفرقان بين الحق والباطل – ك ١/٢٥ – ٢٦.

[2] ولكن يخفف عنهم العذاب وتكون درجتهم فوق درجة الكفار (راجع الملل والنحل ص٥٢).

[3] الفرقان بين الحق والباطل – ك ١/٢٢.

[4] راجع د. صبحي في علم الكلام، ص١١٦.

القدرية المعتزلة، وإن كان الجهم ينفي الأسماء والصفات مثلهم[1] ويقول ابن تيمية "الجهمية كلهم يقولون بأن الله خالق أفعال العباد. وهم غلاة في الجبر. ولكن المعتزلة توافقهم على نفي الصفات، والقول بخلق القرآن وتخالفهم في القدر والأسماء والأحكام .."[2]

كره المعتزلة إذن أن يسموا القدرية أو الجهمية وإنما كانوا يفضلون اسما آخر. يقول ابن تيمية "ويسمون أنفسهم العدلية وأهل العدل" كما يسمون علمهم علم التوحيد.[3] ويحب المعتزلة أن يسموا أهل العدل والتوحيد لأن هذه التسمية مستمدة من أصلين من أهم أصولهم الخمسة: التوحيد، والعدل.

## مكانة المعتزلة:

يفضل شيخنا ابن تيمية المعتزلة على فلاسفة الإسلام كابن سينا وابن رشد، وكذلك متصوفة الفلاسفة من أمثال ابن عربي وابن سبعين[4]، ولئن اشتد على هؤلاء الفلاسفة حتى حكم بتكفيرهم وتكفير الباطنية، فإنه يؤكد أن المعتزلة يدينون بدين الإسلام باطنا وظاهرا، وأنهم من أمة محمد ﷺ بلا ريب[5] بل ويدافع عن بعض رجالهم كأبي بكر عبد الرحمن الأصم ويصفه بأنه "من فضلاء الناس وعلمائهم"[6] ويثني على أبي الحسين البصري "أحذق متأخري المعتزلة"[7]

أما في مجال المقارنة بين المعتزلة وبين متكلمة الفرق الأخرى، فهو يفضلهم على الخوارج والشيعة. يقول: "ولا ريب أن المعتزلة خير من الرافضة ومن

---

(1) الفرقان بين الحق والباطل - ك: ١/٢٦.

(2) جواب أهل الإيمان، ص٥٢ - ٥٣.

(3) تفسير سورة الإخلاص، ص١٠٣.

(4) الصفدية: ١/١٦٠.

(5) تفسير سورة الإخلاص، ص١٦٦.

(6) منهاج السنة: ٢/٤٥٧.

(7) نفس المصدر: ٢/٤٥٩.

الخوارج فإن المعتزلة تقر بخلافة الأربعة، وكلهم يتولون أبا بكر وعمر وعثمان وكذلك المعروف عنهم أنهم يتولون عليا .." ويستطرد في الإشادة بهم والثناء عليهم. فيقول: "فهم يتحرون الصدق كالخوارج، لا يختلقون الكذب كالرافضة ولا يرون أيضا اتخاذ دار غير دار الإسلام كالخوارج، ولهم كتب في تفسير القرآن، ونصر الرسول. ولهم محاسن كثيرة يترجحون بها على الخوارج والروافض، وهم قصدهم إثبات توحيد الله ورحمته وحكمته وصدقه وطاعته. وأصولهم الخمسة عن هذه الصفات الخمس. لكنهم غلطوا في بعض ما قالوا في كل واحد من أصولهم الخمسة"[1].

فما أصولهم الخمسة؟ وما نقد ابن تيمية لكل أصل منها؟

## الأصل الأول - التوحيد

يأخذ ابن تيمية على المعتزلة في هذا الأصل أنهم "جعلوا من التوحيد نفي الصفات، وانكار الرؤية، والقول بأن القرآن مخلوق، فوافقوا في ذلك الجهمية"[2]. والجهمية والمعتزلة يقولون: من أثبت لله الصفات وقال إن الله يرى في الآخرة. والقرآن كلام الله ليس بمخلوق، فإنه مجسم مشبه، والتجسيم باطل. وشبهتهم في ذلك أن الصفات أعراض لا تقوم إلا بجسم. وما قام به الكلام وغيره من الصفات لا يكون إلا جسما. ولا يرى إلا ما هو جسم أو قائم بجسم"[3]. هذا هو اعتراض ابن تيمية على وجه الإجمال. ويفند آراءهم في الأمور الثلاثة السابقة كما يلي:

### أولا: نفي الصفات:

التوحيد عند المعتزلة معناه تنزيه الله تعالى تنزيها مطلقا عن صفات المخلوقين وتأويل كل الآيات التي يدل ظاهرها على التشبيه، لذلك وصفوا الله تعالى بصفات معظمها صفات سلبية فهو "ليس بجسم ولا شبح، ولا جثة، ولا صورة. ولا لحم، ولا دم، ولا شخص، ولا جوهر، ولا عرض. ولا بذي لون، ولا طعم ولا رائحة ولا

---

[1] الفرقان بين الحق والباطل - ك: ٧٥/١؛ وكذلك تفسير سورة الإخلاص. ص١٦٥.

[2] الفرقان بين الحق والباطل - ك: ٧٥/١ - ٧٦؛ وكذلك في أصول الدين، ص١٥.

[3] منهاج السنة: ٧٧/٢.

مجسة، ولا بذي حرارة ولا رطوبة ولا يبوسة، ولا طول ولا عرض ولا عمق، ولا اجتماع ولا افتراق ولا يتحرك، ولا يسكن، ولا يتبعض .. ولا يشبه الخلق بوجه من الوجوه .. وكل ما خطر بالبال وتصور بالوهم فغير مشبه له"[1]. أما الصفات الإيجابية فلم يثبتوا منها غير ثلاث فقط: القدرة والحياة والعلم، وأعلنوا أن هذه الصفات هي عين الذات الإلهية.[2]

ويناقش ابن تيمية المعتزلة في هذه المسألة فيقول: "أنتم تقولون إن الله حي عليم قدير، وهذا لا يكون إلا جسما، فإن طردتم قولكم لزم أن يكون الله جسما، وإن قلتم بل يسمى بهذه الأسماء من ليس بجسم قيل لكم: ونثبت هذه الصفات لمن ليس بجسم"[3].

ولكن هل حقا إثبات الصفات الإيجابية الخبرية يفيد التشبيه؟ يذهب ابن تيمية إلى أنه – وسائر المسلمين – يتفق مع المعتزلة على أن الله حي عليم قدير وأنه ليس مثل سائر الأحياء العلماء القادرين، ولكن لابد أيضا من إثبات سائر الصفات الخبرية، وهذا لا يعني بالضرورة التشبيه فإذا أثبتنا لله صفات كالرحمة والمحبة، فهي ليست مثل رحمة المخلوق ومحبة المخلوق.

"إن وجوب تصديق كل مسلم بما أخبر الله به ورسوله من صفات ليس موقوفا على أن يقوم عليه دليل عقلي على تلك الصفة بعينها، فإنه مما يعلم بالاضطرار من دين الإسلام أن الرسول ﷺ إذا أخبر بشيء من صفات الله تعالى وجب علينا التصديق به، وإن لم نعلم ثبوته بعقولنا". ولئن قليل إنما نفينا الرحمة والمحبة والرضا والغضب ونحو ذلك من الصفات، لأنه لا يعقل لها حقيقة تليق بالخالق قيل هذا باطل فإن نصوص الكتاب والسنة والإجماع مع الأدلة العقلية تبين خلاف ذلك.[4]

---

(1) مقالات الإسلاميين: ١/٢٣٥.

(2) د. صبحي: في علم الكلام، ص١٢٤ وما بعدها.

(3) منهاج: ٢/١٧٠.

(4) شرح العقيدة الاصفهانية، ص٩ – ١١.

ومن الأدلة العقلية التى يقدمها ابن تيمية لكى يبطل قول المعتزلة بأن إثبات الصفات يفضى لا محالة إلى التشبيه الدليلان الآتيان:

## ١- دليل التباين بين الدنيا والآخرة

قد أخبر الله تعالى أن فى الآخرة من أنواع النعيم ما له شبه فى الدنيا، كأنواع المطاعم والمشارب والملابس والمناكح وغير ذلك. وقد قال ابن عباس: ليس فى الدنيا مما فى الجنة إلا الأسماء[١]، فحقائق تلك أعظم من حقائق هذه بما لايعرف قدره، وكلاهما مخلوق، والنعيم الذى لا يعرف جنسه قد أجمله الله سبحانه وتعالى بقوله "فلا تعلم نفس ما أخفى لهم من قرة أعين" (السجدة ١٧)، وفى الصحيح عن النبى ﷺ أنه قال: "يقول الله تعالى: أعددت لعبادى الصالحين مالا عين رأت، ولا أذن سمعت، ولا خطر على قلب بشر".[٢]

فإذا كان هذان المخلوقان متفقين فى الاسم مع أن بينهما فى الحقيقة تباينا لا يعرف فى الدنيا قدره، فمن المعلوم أن ما يتصف به الرب من صفات الكمال مباين لصفات خلقه أعظم من مباينة مخلوق لمخلوق.[٣]

## ٢- دليل امتناع التشابه التام بين المخلوقين:

يثبت ابن تيمية بهذا الدليل الرائع امتناع مشابهة الخالق فى شئ من خصائص المخلوق، وأن اثبات الصفات له لا يتعارض مع التنزيه عن أن يوصف بشئ من خصائص المخلوق أو يكون له مماثل فى شئ من صفات كماله. ويقوم هذا

---

[١] أورد الطبرى هذا الأثر فى تفسيره لقول الله تعالى "واتوا به متشابها" سورة البقرة: ٢٥ من ثلاثة طرق عن الأعمش عن أبى ظبيان عن ابن عباس وذكر ابن كثير فى تفسيره لنفس الآية أن ابن حاتم رواه من حديث أبى معاوية عن الأعمش (تخريج د. رشاد سالم).

[٢] الحديث مروى عن أبى هريرة فى البخارى ١١٨/٤، مسلم ١٤٣/٨. وقال المنذرى (الترغيب والترهيب ٥١٨/٥) رواه البخارى ومسلم والترمذى والنسائى وابن ماجة (عن د. سالم).

[٣] منهاج ١١٥/٢ - ١١٦.

الدليل على فكرة يؤيدها العلم الحديث، وفحواها أنه يمتنع أن يشترك مخلوقان في شئ موجود في الخارج، أي يمتنع أن يتشابه مخلوقان تشابها تاما[1]. فإن كل مخلوق مختص بذاته وصفاته القائمة به (أي شخصيته)، لا يشاركه غيره فيها ألبتة. ولا يقدح في هذا أن يقال إن هذين الشخصين يشتركان في صفة واحدة وهي الإنسانية، ذلك أن الإنسانية المشتركة المطلقة هي في الأذهان لا في الأعيان. "فإذا كان المخلوق لا يشاركه غيره فيما له من ذاته وصفاته وأفعاله فالخالق أولى أن لا يشاركه غيره في شئ مما هو له تعالى".[2]

أما مذهب السلف أن يوصف الله بما وصف به نفسه، وبما وصفه به رسوله، من غير تحريف ولا تعطيل، ومن غير تكييف ولا تمثيل، يثبتون له الاسماء والصفات، وينفون عنه مماثلة المخلوقات: إثبات بلا تمثيل، وتنزيه بلا تعطيل، كما قال تعالى "**ليس كمثله شئ وهو السميع البصير**" (الشورى: ١١) فقوله ليس كمثله شئ" رد على أهل التمثيل، وقوله "وهو السميع البصير" رد على أهل التعطيل، أي أن مذهب السلف بين التعطيل والتمثيل.[3]

ويذكر ابن تيمية أن كثيرا من أهل الكلام من المعتزلة[4]، والشيعة كأبي حاتم الرازي[5] – الداعي الإسماعيلي – وغيرهم قد اتهموا أهل السلف، وبخاصة الحنابلة بأنهم مجسمة مشبهة،بل لقد اتهم ابن تيمية شخصيا بهذه التهمة، فقد ورد في دائرة المعارف الإسلامية أنه "لما كان ابن تيمية مسرفا في التشيع لمذهب التجسيم فقد كان يفسر كل الآيات والأحاديث التي تشير إلى الله تفسيرا حرفيا، ولقد

---

(1) أثبت العلم الحديث أن التشابه بين التوائم العينية لا يمكن أن يكون تاما فقد يختلف على الأقل في بصمة الأصابع كما أثبت امتناع التشابه التام بين أوراق الشجرة الواحدة.

(2) الصفدية: ١/١٠٠ – ١٠١.

(3) الصفدية: ١/١٠٣، منهاج السنة: ٢/٨٠، الفتوى الحموية الكبرى، ص١٦ – ١٧.

(4) راجع الصفدية: ١/١٠٢.

(5) راجع منهاج السنة ٢/٧٥ – ٧٦؛ وكذلك كتاب الزينة، ص٢٦٧ – ٢٦٨.

تشيع بهذه العقيدة إلى درجة أنه - كما يقول ابن بطوطة (ت. سنة ٧٧١ أو ٧٧٩) قال - من منبر جامع دمشق: إن الله ينزل إلى سماء الدنيا كنزولي هذا، ثم نزل درجة من درج المنبر"[١]

وفي هذا القول كثير من التجني على شيخنا، بل والكذب الصريح عليه، فقد تبين لنا أنه ينفي التجسيم والتشبيه تماما. كما أن كان يقتدي بأئمة السلف كأحمد بن حنبل ممن قالوا "نؤمن بما ورد به الكتاب والسنة، ولا نتعرض للتأويل بعد أن نعلم قطعا أن الله عز وجل لا يشبه شيئا من المخلوقات، وأن كل ما تمثل في الوهم فإنه خالقه ومقدره، وكانوا يحترزون عن التشبيه إلى غاية أن قالوا: من حرك يده عند قراءة قوله تعالى "خلقت بيدي"[*]، أو أشار بأصبعيه عند روايته "قلب المؤمن بين أصبعين من أصابع الرحمن" وجب قطع يده، وقلع أصبعيه"[٢]. فكيف إذن تستقيم رواية ابن بطوطة مع ما كان عليه السلف الذين تابعهم ابن تيمية؟

لقد أعلن ابن تيمية في حسم أن الصفات الإلهية جميعا لا تشبه صفات الخلق كما أن ذاته لا تشبه ذوات الخلق، استنادا إلى قوله تعالى "فلا تجعلوا لله أندادا" (البقرة: ٢٢)، فليس لصفة الله ند ولا مثل، ولا يوجد شئ من صفاته في المخلوقين، ينبغي إذن أن نثبت الصفات، ولكن لا نسأل عن الكيفية ونؤمن بأن ربنا ينزل كل ليلة إلى سماء الدنيا، ولكن لا يقال لأمر الرب كيف ينزل؟ إنما ينزل بلا كيف.[٣] أفيعقل بعد هذا القول الصريح أن يشبه شيخ الإسلام ابن تيمية نزول الله تعالى إلى سماء الدنيا بنزوله درجة من درج منبر جامع دمشق؟

وكان الشيخ تقي الدين ذاته ينفي تهمة التجسيم والتشبيه عن نفسه وعن أصحابه، مؤكدا أنه لم يذهب هذا المذهب، لأن التشبيه أو التمثيل نفاه الله بنص كتابه، وبالإجماع القديم، مع دلالة العقل على نفيه، ونفي التكييف، إذ كنه الباري

---

[١] دائرة المعارف الإسلامية، مادة ابن تيمية بقلم محمد بن شنب.

[*] سورة ص: ٧٥.

[٢] الملل والنحل، ص١٠٦.

[٣] شرح العقيدة الاصفهانية، ص٢٧.

غير معلوم للبشر. وليس في الكتاب والسنة ما يفيد أن الله جسم حتى يلزمنا هذا القول، وإنما أول من قال إن الله جسم هشام بن الحكم - كما سبقت الإشارة - ويقول ابن تيمية: أما مذهبنا في الصفات فهو الوسط في فرق الأمة، إذ هو بين أهل التعطيل وأهل التمثيل المشبهة.

ولا ينكر ابن تيمية أنه انتسب إلى الحنابلة أناس من الحشوية المشبهة، ولكنه يلاحظ أن المشبهة والمجسمة في غير أصحاب الإمام أحمد أكثر منهم فيهم فمثلا الأكراد وكلهم شافعية، فيهم من التشبيه والتجسيم ما لا يوجد في الحنبلية وكذلك الكرامية المجسمة كلهم حنفية.[1]

## صلة الذات بالصفات:

أثار المتكلمون مشكلة البحث في الصلة بين الذات الإلهية وصفاتها. ويرفض ابن تيمية أصلا التفرقة بين ما يسميه المتكلمون "الذات"، وبين الصفات، ذلك لأن لفظ الذات يشعر بمغايرته للصفة، وليس في الخارج ذات منفكة عن الصفات. ولا صفات منفكة عن ذات، ويستدل ابن تيمية على ذلك بالتحليل اللغوي. فلفظ "الذات" في الأصل تأنيث "ذو" كقوله "وأصلحوا ذات بينكم" (الأنفال: ١) وقوله "عليم بذات الصدور" (آل عمران: ١١٩)، فهي تستلزم الإضافة. إلا أن المتكلمين قطعوا اللفظ عن الإضافة، وعرفوه فقالوا الذات، وهذا خطأ فليس ثمت صفات زائدة عن الذات، ويستحيل وجود ذات منفكة عن الصفات في الخارج، وفي العقل، وفي اللغة، فحيث قيل لفظ الذات كان مستلزما للصفات.[2]

ولقد أصاب المعتزلة في نظر ابن تيمية حينما أثبتوا لله صفات العلم والقدرة والحياة، ولكنهم أخطأوا حين جعلوا الحياة هي الحي، والعلم هو العالم، والقدرة هي القادر، لأنهم قالوا عن الصفات أنها هي هو، ولكن العقل الصريح يبين أن كل صفة ليست هي الأخرى، ولا هي نفس الموصوف[3]، ومذهب المعتزلة يستلزم إثبات

[1] المناظرة في الواسطية، ص٢٣ - ٢٤.

[2] الصفدية: ١/١٠٨ - ١٠٩.

[3] نفس المصدر، ١/١٢٧.

حي بلا حياة، وعالم بلا علم، وقادر بلا قدرة، ومثلهم في ذلك كمثل من أثبت متحركا بلا حركة، ومتكلما بلا كلام، ومريدا بلا إرادة ومصليا بلا صلاة، ونحو ذلك مما فيه إثبات اسم الفاعل، ونفي مسمى المصدر اللازم لاسم الفاعل، ومن أثبت الملزوم دون اللازم كان قوله باطلا.[1]

إن المعتزلة حين جعلوا الصفات أو المعاني هي الذات القائمة بنفسها وأن كل معنى هو المعنى الآخر، فإنما هم في رأي ابن تيمية أشبه بالنصارى حين قالوا: أحد بالذات ثلاثة بالأقنوم[2]. حقا إنهم لم يقصدوا ذلك، وهم "وإن كان في قولهم خطأ، إلا أنهم أقل خطأ وأكثر صوابا من الباطنية والفلاسفة، ويحمل ابن تيمية المعتزلة مسئولية تطرف الباطنية والفلاسفة في نفي الصفات[3].

إذن ليست الصفات هي هو، فهل هي غيره؟ ينفي ابن تيمية ذلك أيضا. فقد ثبت عن الرسول ﷺ أنه قال: من حلف بغير الله فقد أشرك"[4]، وثبت عنه أيضا أنه حلف بعزة الله[5]، وحلف بعمر الله[6]، ونحو ذلك من صفاته، فعلم أن الحالف بصفاته ليس حالفا بغيره، ولو كانت الصفة يطلق عليها القول بأنها غيره، لكان الحلف بها حلفا بغيره.[7]

هكذا يبتعد ابن تيمية عن موقف المعتزلة، ويقترب من موقف الأشاعرة، متبعا كعادته مذهب السلف. يقول ".. فامتنع السلف والأئمة أن يطلقوا على صفات

---

(1) نفس المصدر، ١/١٠٣ - ١٠٤.

(2) نفس المصدر، ١/١٢٢.

(3) نفس المصدر، ١/٨٧ وما بعدها.

(4) ورد في سنن أبي داود، وفي المسند.

(5) في البخاري كتاب الإيمان والنذور "باب الحلف بعزة الله وصفاته وكلماته (عن د. سالم)

(6) في البخاري، الكتاب السابق، باب قول الرجل لعمر الله.

(7) الصفدية: ١/١٠٨.

الله: كلامه وعلمه ونحو ذلك، أنه غير له أو أنه ليس غيره"[1]، أي أن الصفات لا هي هو، ولا هي غيره.

كما أن أسماء الله تعالى تتضمن صفاته وليست مجرد أسماء أعلام محضة، كاسمه: العليم، والقدير، والحي.[2]

## تأويل الصفات الخبرية:

قلنا إن التنزيه عند المعتزلة يستلزم تأويل الصفات التي تؤذن بالتجسيم أو التشبيه، ويرفض ابن تيمية التأويل كما يفهمه المعتزلة، أي صرف اللفظ عن ظاهره، فإنهم قسموا الألفاظ من حيث دلالتها على معانيها إلى حقيقة ومجاز، ويذكر ابن تيمية أن هذا التقسيم هو اصطلاح حادث، والغالب أنه كان من جهة المعتزلة، فإنه لم يوجد هذا في كلام أحد من الصحابة ولا التابعين ولا الأئمة المشهورين[3]، وعلى هذا يجب الإيمان بالصفات الخبرية كلها دون تحريف، يجب الإيمان بأن الله هو العلي الأعلى،وهو فوق كل شئ، وأنه فوق السماء وأنه على العرش، كما تدل على ذلك آيات كثيرة، مثل قوله تعالى: "إليه يصعد الكلم الطيب والعمل الصلح يرفعه" (فاطر: ١٠)، "إني متوفيك ورافعك إلي" (آل عمران: ٥٥)، "تعرج الملئكة والروح إليه" (المعارج: ٤) "يخافون ربهم من فوقهم" (النحل: ٥٠)، "الرحمن على العرش استوى" (طه: ٥)، "منزل من ربك" (الأنعام: ١١٤)، إلى أمثال ذلك مما لا يكاد يحصى، وفي الأحاديث الصحاح أيضا ما لا يحصى مما يفيد هذه المعاني، مثل قصة معراج الرسول إلى ربه، ونزول الملائكة من عند الله، وصعودها إليه، وأنه سبحانه فوق عرشه.[4]

---

[1] الصفدية: ١٠٧/١.

[2] منهاج: ١١٧/٢.

[3] الإيمان، ص٧٥ - ٧٦ المناظرة في الواسطية، ص٢٢ - ٢٣، وعن الفرق بين التفسير والتأويل راجع تفسير سورة الإخلاص، ص١١٤ وما بعدها.

[4] الفتوى الحموية الكبرى، ص٨ - ٩.

ولا يوافق ابن تيمية المعتزلة في قولها عن الله تعالى "ليس هو فوق العالم، لأن ذلك مقام مكان، والمكان لا يكون به إلا جسم، أو ما يقوم بجسم"[1] فالفوقية عندهم تفيد المرتبة كما يقال: الذهب فوق الفضة، وأولوا الآيات السابقة وأمثالها مما تفيد النزول أو المجئ أو العروج، لنفي إفادتها الحركة. فالله لا ينزل ولا يجئ ولا يصعد ولا ينزل من عنده شئ، كما أولوا لفظ الاستواء بمعنى الاستيلاء أو التمكن، فالشاعر يقول:

قد استوى بشر على العراق     من غير سيف ودم مراق[2]

يرفض ابن تيمية تأويل المعتزلة لهذه المعاني فالإستواء على العرش يتضمن علو الرب على عرشه وارتفاعه عليه، كما فسره بذلك السلف، وهذا معنى معروف من اللفظ لا يحتمل في اللغة غيره، وقد استخدم هذا اللفظ في القرآن بالمعنى الوحيد المعروف في اللغة، كقوله تعالى: "فآزره فاستغلظ فاستوى على سوقه" (الفتح: ٢٩) وقيل عن الرسول " .. لما استوى على بعيره"، وهذا المعنى يتضمن شيئين. علوه على ما استوى عليه واعتداله أيضا، فلا يسمى المائل على شئ مستويا عليه.

أما عن البيت السابق، فإن المراد به بشر بن مروان واستواؤه على عرش العراق، أي على كرسي ملكها، لم يرد بذلك مجرد الاستيلاء بل استواء منه عليها، إذ لو كان كذلك لكان عبد الملك الذي هو الخليفة قد استوى أيضا على العراق وعلى سائر مملكة الإسلام، ولكان عمر بن الخطاب قد استوى على العراق وخراسان والشام ومصر وسائر ما فتحه، ولكان رسول الله استوى على اليمن وغيرهما مما فتحه، ومعلوم أنه لم يوجد في كلامهم استعمال الاستواء في شئ من هذا، وإنما قيل فيمن استوى بنفسه على بلد، فإنه مستو على سرير ملكه. وقول الزمخشري وغيره استوى على كذا بمعنى ملك دعوى مجردة، فليس لها شاهد في كلام العرب، ولو قدر ذلك لكان هذا المعنى باطلا في استواء الله على العرش.

---

[1] منهاج: ٢/١٧٠.

[2] د. صبحي: في علم الكلام، ص١٣١ - ١٣٢.

والدليل على ذلك أنه أخبر أنه خلق السموات والأرض فى ستة أيام ثم استوى على العرش. وقد أخبر أن العرش كان موجودا قبل خلق السموات والأرض. وحينئذ فهو من حيث خلق العرش مالك له مستول عليه، فكيف يكون الاستواء عليه مؤخرا عن خلق السموات والأرض، وأيضا فهو مالك لكل شئ مستول عليه، لا يخص العرش بالاستواء، فالاستواء من الألفاظ المختصة بالعرش، لا تضاف إلى غيره.[1]

ينبغى إذن إثبات الصفات الخبرية كلها دون محاولة تحريفها، فالله تعالى على عرشه، وللعرش حملة يحملونه، وهو تعالى سميع بصير عليم جواد حفيظ يقظان رقيب، يتكلم ويتحرك ويسمع ويبصر وينظر ويقبض ويبسط ويفرح ويحب ويكره ويبغض ويسخط ويغضب ويرحم ويعفو ويغفر ويعطى ويمنع .. إلخ. على أن هذه الصفات الإلهية جميعا لا تشبه صفات الخلق.[2]

أما بالنسبة لآيات المعية، فإن مفهومها لدى المعتزلة[3] قريب من مفهومها عند ابن تيمية. فقول الله تعالى: "وهو معكم أين ما كنتم" (الحديد: ٤) ليس معناه أنه مختلط بالخلق، فلفظ "مع" لا يقتضى فى لغة العرب أن يكون أحد الشيئين مختلطا بالآخر، ولا يعنى بالضرورة المجاورة الحسية، ويضرب لذلك مثلا بالقمر، فهو موضوع فى السماء، وهو مع المسافر وغير المسافر أينما كان، فكذلك الله سبحانه فوق العرش، وهو معنا: رقيب على خلقه، مهيمن عليهم، مطلع عليهم.[4]

وكلمة "مع" جاءت فى القرآن عامة وخاصة، فالعامة فى مثل قوله "ألم تر أن الله يعلم ما فى السموات وما فى الأرض ما يكون من نجوى ثلثة إلا هو رابعهم ولا خمسة إلا هو سادسهم ولا أدنى من ذلك ولا أكثر إلا هو معهم أين ما كانوا ثم ينبئهم بما عملوا يوم القيمة إن الله بكل شئ عليم" (المجادلة: ٧) فافتتح الكلام بالعلم

---

[1] تفسير سورة الإخلاص، ص١٨٠ - ١٢٠.

[2] شرح العقيدة الاصفهانية، ص٢٧ - ٢٨.

[3] راجع د. صبحى: فى علم الكلام، ص١٣٢.

[4] العقيدة الواسطية، ص١٢.

وختمه بالعلم، ولهذا قال ابن عباس والضحاك وسفيان الثوري وأحمد بن حنبل: هو معهم بعلمه.

وأما المعية الخاصة ففي قوله تعالى "إن الله مع الذين اتقوا والذين هم محسنون" (النحل: ١٣٨)، وقوله لموسى "إنني معكما أسمع وأرى" (طه: ٤٦) وقوله "إذ يقول لصاحبه لا تحزن إن الله معنا" (التوبة: ٤٠)، فتدل هذه الآيات على أنه تعالى مع موسى وهارون دون فرعون، ومع محمد ﷺ وصاحبه دون الظالمين المعتدين، فالمعنى المقصود بالمعية هنا أنه مع هؤلاء بنصره وتأييده دون أولئك.[1]

## ثانيا: انكار رؤية الله في الآخرة:

أنكر المعتزلة إمكان رؤية الله تعالى بالأبصار يوم القيامة، لاقتضائها الجسمية والجهة والضوء، وذلك كله محال عندهم،[2] ويرفض ابن تيمية قول المعتزلة في هذا الصدد[3] كما رفض موقف الإمامية المشابه، على نحو ما سبق أن عرفنا.

ويعلن شيخ الإسلام أن الإيمان بالله يتضمن فيما يتضمن "الإيمان بأن المؤمنين يرونه يوم القيامة عيانا بأبصارهم كما يرون الشمس صحوا ليس دونها سحاب، وكما يرون القمر ليلة البدر لا يضامون في رؤيته، ويرونه سبحانه وتعالى"[4].

إذن فالرب تعالى يمكن رؤيته بالأبصار، والمؤمنون يرونه يوم القيامة، وفي الجنة كما تواترت النصوص في ذلك عن النبي ﷺ، واتفق على ذلك سلف الأمة وأئمتها.

كما أن إمكان رؤية الله في الآخرة يعلم بالدلائل العقلية القاطعة[5]، فضلا عن الأدلة النقلية، فبما أن الرؤية تتعلق بموجود لا بمعدوم، إذن فما كان أكمل وجودا، بل ما كان وجوده واجبا، فهو أحق بها مما يلازمه العدم، لهذا يشترط فيها

---

[1] الفرقان بين أولياء الرحمن، من ٨٥ - ٨٦.
[2] د. صبحي: في علم الكلام، ص١٣٤.
[3] منهاج ٢/١٦٩.
[4] العقيدة الواسطية ص١٢.
[5] الرد على المنطقيين، ص٣١٠.

النور الذى هو بالوجود أولى من الظلمة، والنور الأشد كالشمس لم يمتنع رؤيته لذاته، بل لضعف الأبصار فهذا يقتضى أنا نعجز عن رؤية الله مع ضعف أبصارنا ولهذا لم يطق موسى رؤية الله فى الدنيا، لكن لا يمتنع أن تكون رؤيته ممكنة، والله قادر على تقوية أبصارنا لنراه.[1]

### ثالثا - مشكلة كلام الله:

كلام الله: القرآن هل هو مخلوق أم قديم؟ أثار هذا السؤال نزاعا شديدا بين المعتزلة والحنابلة، فى عهد المأمون والمعتصم بصفة خاصة، وقد بلغ الخلاف إلى حد إراقة الدماء، ووقوع محنة الإمام أحمد بن حنبل، ولعل الضجة التى أثارتها هذه المشكلة كانت السبب فى تسمية علم الكلام بهذا الاسم.[2] ولكن لم يكن المعتزلة أول من أعلن خلق القرآن، وإنما يذهب ابن تيمية إلى أن من أحدث فى الإسلام القول بأن القرآن مخلوق: الجعد بن درهم، والجهم بن صفوان، ثم تابعه المعتزلة[3]، فقالوا: كلام الله بائن منه، خلقه الله فى بعض الأجسام[4]، ودليلهم على أن القرآن مخلوق أن القرآن كلام، وهو عرض، ولأنه يفتقر إلى الحركة وهى حادثة، فلا يقوم إلا بجسم.[5]

وتساءل المعتزلة كيف يكون القرآن قديمًا، وفيه أمر ونهى ووعد ووعيد وخبر. وكل ذلك يقتضى وجود المأمور والمنهى والموعود والمخبر عنه؟ وإلى جانب الأدلة العقلية استند المعتزلة إلى أسانيد نقلية، منها قوله تعالى "ما يأتيهم من ذكر ربهم محدث" (الأنبياء: ٢) وكل محدث فهو مخلوق[6]. ولكن ابن تيمية يرى أن هذه

---

[1] الرد على المنطقيين، ص٢٣٨.

[2] د. صبحى: فى علم الكلام، ص١٣٥ وما بعدها.

[3] جواب أهل الإيمان، ص٤٧.

[4] شرح العقيدة الأصفهانية، ص٥.

[5] منهاج: ٢/١٦٩.

[6] راجع أدلتهم العقلية والنقلية على خلق القرآن: د. صبحى فى علم الكلام ص١٣٦ - ١٣٧.

الآية تدل على أن الذكر نوعان: محدث وغير محدث، كما تقول: ما جاءني من رجل عدل إلا قبلت شهادته. وصفة النكرة التخصيص أما المعتزلة فعندهم كل ذكر محدث، والمحدث في القرآن ليس هو المحدث في كلامهم.

ثم إذا قيل: هو محدث، لم يلزم من ذلك أن يكون مخلوقا بائنا عن الله. بل إذا تكلم الله به بمشيئته وقدرته وهو قائم به، جاز أن يقال: هو محدث، وهو مع ذلك كلامه القائم بذاته وليس بمخلوق.

وهذا قول كثير من أئمة السنة والحديث، وقد احتجَ البخاري وغيره على ذلك بقول النبي ﷺ: إن الله يحدث من أمره ما يشاء، وأن مما أحدث أن لا تكلموا في الصلاة. ومعلوم أن الذي أحدثه هو أمره أن لا يتكلموا في الصلاة، لا عدم تكلمهم في الصلاة. فإن ذلك يكون باختيارهم ومنهم من تكلم بعد النهي، لكن نهوا عن ذلك، ولهذا قال: يحدث من أمره ما يشاء.[1]

ويتبين فساد القول بخلق القرآن بوجوه منها:

١- يلزم عن مذهب المعتزلة هذا أن الله لم يزل معطلا لا يتكلم، ثم حدث ما حدث من كلام بغير سبب حادث، فهذا قول لا تثبته الأدلة العقلية ولا تؤيده الأدلة النقلية.

٢- إن الكلام صفة من صفات الرب، إذن فالكلام مثله كمثل سائر الصفات لا يفارق الموصوف، وإذا كان صفة المخلوق لا تفارقه وتنتقل إلى غيره، فكيف تكون صفة الخالق تفارقه وتنتقل إلى غيره؟

٣- لو كان الكلام مخلوقا في غيره لكان صفة لذلك المحل، ولاشتق لذلك المحل منه اسم كما في سائر الصفات، مثل العلم والقدرة والسمع والبصر والحياة، وكما في الحركة والسكون والسواد والبياض وغيرها من الصفات فإنها إذا قامت بمحل كانت صفة لذلك المحل دون غيره، وسمي بالاسم المشتق منها ذلك المحل دون غيره، فلو كان الكلام مخلوقا في محل، لكان ذلك المحل هو المتكلم به،

[1] منهاج ٢٠/١٨٩ - ١٩٠.

وكانت الشجرة مثلا هي القائلة لموسى "إنني أنا الله لا إله إلا أنا فاعبدني" (طه: ١٤)، ولوجب أن يكون ما أنطق الله به بعض مخلوقاته كلاما له، وقد قال تعالى "وقالوا لجلودهم لم شهدتّم علينا قالوا أنطقنا الله الذي أنطق كل شيء" (فصلت: ٢١)، وقد كان النبي يسلم على الحجر، وقال: إني لأعرف حجرا بمكة كان يسلِّم عليَّ قبل أن أبعث. إن الله هو الذي أنطق هذه الأجسام. فلو كان ما يخلقه من النطق والكلام كلاما له لكان ذلك كلام الله كما أن القرآن كلام الله، وكان لا فرق بين أن ينطق هو، وبين أن ينطق غيره من المخلوقات، وهذا ظاهر الفساد.[١]

أما مذهب السلف فهو أن القرآن كلام الله غير مخلوق، ولم يزل الله متكلما إذا شاء، ومتى شاء، وكيف شاء، وكما شاء[٢]. وقام الإمام أحمد بالرد على المعتزلة، وقال: كلام الله من الله، ليس ببائن منه.[٣]

ويذهب بعض المستشرقين المحدثين من أمثال جولد تسيهر إلى أن بعض الحنابلة تطرّفوا مع مر الزمان، فأعلنوا أن الذي بين دفّتي المصحف هو كلام الله، وأن فكرة عدم الخلق تشمل أيضًا النسخة المكتوبة من القرآن، بالحروف المرسومة بالحبر فوق الورق وأن المقروء للصلاة، والمتلو الخارج من حناجر المؤمنين، لا يتميز ذلك كله من كلام الله الأزلي غير المخلوق[٤] ومن الواضح أن في هذا الكلام مبالغة غير مقبولة. وكان لابد لهذا المستشرق ألاّ يسلم بروايات الخصوم دون تمحيص، وقد أبطل ابن تيمية هذا الاتهام فقال: "هذا الذي يحكى عن أحمد وأصحابه أن صوت القارئين ومداد المصاحف قديم أزلي، كذب مفترى، لم يقل ذلك أحمد، ولا أحد

[١] شرح العقيدة الأصفهانية، ص٥ – ٦؛ الصفدية: ١/١٣.

[٢] جواب أهل الإيمان، ص٥٣.

[٣] شرح العقيدة الأصفهانية، ص٥.

[٤] جولد تسيهر: العقيدة والشريعة، ص١٠٣.

من علماء المسلمين"[1]، ذلك لن من قال هذا القول فهو من أجهل الناس وأبعدهم عن السنة.[2]

## الأصل الثاني – العدل

### مسألة الصلاح والأصلح:

يستند مفهوم العدل عند المعتزلة على الاعتقاد بأن "الرَب تعالى حكيم، والحكيم من تكون أفعاله على إحكام واتقان، فلا يفعل جزافا، فإن وقع خيرا فخير، وإن وقع شرًا فشر، بل لابد وأن ينحو غرضا، ويقصد صلاحا، ويريد خيرا"[3] – "والله تعالى لا يفعل إلا الصَلاح والخير، ويجب من حيث الحكمة رعاية مصالح العباد"[4]. بخلاف الأشاعرة[5] والجهمية ومن وافقهم ممن أنكر صدور الأفعال الإلهية لعلة أو لحكمة معينة، إذ الأمور عندهم متماثلة، يأمر الله بأحدها وينهى عن الآخر، لا لسبب أو لحكمة ولا لداع ولا لباعث، بل فعل ذلك لمحض المشيئة، فإنه ما ثمَ إلا إرادة رجَح الربّ بها أحد المتماثلين بلا مرجَح. وممن قال بهذا المذهب أيضًا طوائف من أهل الفقه من أصحاب مالك والشّافعي وأحمد، وكثير من نفاة القياس الظّاهرية كابن حزم وأمثاله، وحجة هؤلاء أنه لو خلق لعلة لكان ناقصًا بدونها مستكملا بها.[6]

يرفض ابن تيمية مذهب الأشاعرة ومن تبعهم، ويستحسن مذهب المعتزلة الذين قالوا إن الله فعل المفعولات، وأمر بالمأمورات لحكمة محمودة، ويدرك ابن تيمية أن هذا المذهب فى العناية الإلهية لا ينفرد به المعتزلة وحدهم، وإنما هو مذهب معروف فى تاريخ الفلسفة منذ أقدم عصورها. يقول: "فهذا قول أكثر الناس

---

[1] المناظرة فى الواسطية، ص٢٤.

[2] الرسالة العرشية – ك: ١/٢٩٤.

[3] الشهرستانى: نهاية الاقدام، ص٤٠٠.

[4] الشهرستانى: الملل، ص٤٩.

[5] راجع مذهب الأشاعرة عند البغدادى: أصول الدين، ص١٥٠؛ الغزالى: إحياء علوم الدين ١/١١١ – ١١٢ وغيرهما.

[6] جواب أهل الإيمان، ص١١٤، ص١١٧؛ أقوم ما قبل – هـ٥/ ١١٥.

من المسلمين وغير المسلمين، وقول طوائف من أصحاب أبي حنيفة والشافعي ومالك وأحمد وغيرهم، وقول طوائف من أهل الكلام من المعتزلة والكرامية، والمرجئة وغيرهم، وقول أكثر أهل الحديث والتصوف وأهل التفسير، وأكثر قدماء الفلاسفة[1]، وكثير من متأخريهم[2] كأبي البركات[3] وأمثاله". يتفق هؤلاء جميعا على إختلاف مشاربهم – على أن الله سبحانه يفعل ما يفعله لحكمة يعلمها، وهو يعلم العباد، أو بعض العباد من حكمته ما يطلعهم عليه، وقد يخفى عنهم بعض جوانب حكمه فلا يعلمونها، إلا ان أفعاله كلها تكون لحكمة عامة ورحمة.[4]

ولكن كيف نفسر دخول الشر في هذا العالم مع الاقرار بالعناية الإلهية؟ يعلن ابن تيمية أن الشر لا ينسب إلى الله تعالى، كما تدل على ذلك الآيات الكريمة كقوله "ما أصابك من حسنة فمن الله وما أصابك من سيئة فمن نفسك" (النساء ٧٩) وكما ورد في أحاديث الرسول ﷺ كقوله في دعاء الاستفتاح في صحيح مسلم "لبيك وسعديك، والخير بيدك والشر ليس إليك، تباركت وتعاليت".

فما هي حقيقة الشر؟ وما مصدره؟ يرجع ابن تيمية الشر إلى أحد أمرين[5]:

١- إما أن الشر عدم، ولا يقصد ابن تيمية العدم المحض، فإن العدم المحض لا يكون سببا تاما لوجود، وإنما يقصد عدم صفة من صفات الكمال، أو عدم فعل من الأفعال، مثال ذلك عدم العلم الذي هو سبب الجهل، أو عدم السمع والبصر

---

[1] كأفلاطون في محاورة طيماوس بخاصة والرواقية.

[2] أقر بمذهب العناية الإلهية معظم فلاسفة الإسلام مثل الكندي: كتاب الإبانة من العلة الفاعلة – الرسائل ٢١٥/١؛ الفارابي: عيون المسائل – مبادئ الفلسفة القديمة ص١٨ مسكويه: السعادة، ص٣ – ٤؛ إخوان الصفا: الرسائل: ٥٧/٤ ابن سينا: النجاة، ص٢٨٤، ابن رشد: ما بعد الطبيعة، ص٨٤، مناهج الأدلة، ص٢٣٥ – ٢٣٧.

[3] أبو البركات البغدادي: المعتبر في الحكمة ٩/٣ – ١٠.

[4] أقوم ما قيل – هـ٥/ ١١٩ – ١٢٢.

[5] قارن بينه وبين ابن سينا: النجاة ص٢٨٤ – ٢٩١.

والكلام الذى هو سبب العمى والصم والبكم، أو عدم الصحة الذى هو سبب المرض،أوعدم العمل الصالح وفعل الواجبات وغير ذلك من الأمور المحمودة من الأقوال والأفعال، فإن هذه الأمور كلها خيرات وحسنات وعدمها شر وسيئات.

وأن هذا الشر الذى هو العدم ليس بشئ أصلا حتى يكون له بارئ وفاعل فيضاف إلى الله، والسيئات العدمية ليست موجودة حتى يكون الله خالقها. ولكن الشر بهذا المعنى – إنما هو من لوازم النفس التى هى حقيقة الإنسان. فإن النفس فيها النقص والضعف والعجز. وتنسب الشرور العدمية تارة إلى عدم فاعلها. وتارة إلى وجود مانعها، وإذن فهى لا تنسب إليه تعالى على الوجهين.

وإنما تضاف هذه السيئات العدمية إلى العبد تارة لعدم السبب منه، أى لقصور فيه، كافتقاره إلى العلم، وعدم معرفته الحق، وعدم الاستماع التام لآيات الحق. وتارة أخرى لوجود المانع منه كوجود الكبر أو الحسد فى النفس أو لانشغالها بأمور تصرفها عن الخير، وتصدها عنه.

٢- وإما أن الشر وجود، كالآلام والأضرار، وهى أمور وجودية وليست عدمية ولكن ينبغى أن يعرف أن الشر الموجود ليس شرا على الإطلاق، أى ليس شرا مطلقا، ولا شرا محضا، لا خير فيه، ولا فائدة فيه بوجه من الوجوه وإنما هو شر فى حقّ من تألم به، وقد تكون مصائب قوم عند قوم فوائد، فالخير والشر هما بحسب العبد المضاف إليه، وليس فى مخلوقات الله ما يؤلم جمهورهم دائمًا.[1]

ويبيّن ابن تيمية كيف يمكن أن تكون الحسنة والسيئة جميعا من الله كما فى قوله تعالى "كل من عند الله" (النساء: ٧٨) فيذهب إلى أن المقصود هنا أن الحسنة مضافة إليه سبحانه من كلّ وجه، والسيئة مضافة إليه لأنه خلقها كما خلق الحسنة، إنه خلق السيئة (بمعنى الشر الوجودى) لحكمة[2]، فما هى أوجه حكمته من خلق الشرور الوجودية أو الأضرار؟

---

[1] كتاب التوحيد، ص١١٠ – ص١٢٠.

[2] الحسنة والسيئة، ص٥١.

١ - إنا علمنا أن إرسال محمد ﷺ كان لحكمة بالغة، ورحمة عامة، كما قال تعالى: "وما أرسلنك إلا رحمة للعلمين" (الأنبياء: ١٠٧)، فإذا قال قائل: لقد تضرر برسالته طائفة من الناس كالذين كذبوه من المشركين وأهل الكتاب فالجواب على هذا هو أنه نفعهم بحسب الإمكان، فإنه أضعف شرهم الذى كانوا يفعلونه لولا الرسالة بإظهار الحجج والآيات التى زلزلت ما فى قلوبهم، وبالجهاد والجزية التى أخافتهم وأذلتهم حتى قل شرهم، ومن قتله منهم مات قبل أن يطول عمره فى الكفر، فيعظم كفره.

٢- إن ما حصل من الضرر أمر مغمور فى جنب ما حصل من النفع، كالمطر الذى عم نفعه إذ خرب به بعض البيوت، أو احتبس به بعض المسافرين أو نحو ذلك. وما كان نفعه ومصلحته عامة كان خيرا مقصودا، ورحمة محبوبة، وإن تضرر به بعض الناس. وهذا الجواب قد أجلب به طوائف من المسلمين من أهل الكلام والفقه. وهو جواب كثير من المتفلسفة[1]، وغيرهم[2].

٣- يرى المعتزلة أن الآلام والكوارث قد تكون امتحانا أو ابتلاء للإنسان يستحق الثواب عنها بالصبر[3]. ويقر ابن تيمية بهذا المبدأ الإسلامى فيقول: "وإذ عظمت المحنة كان ذلك للمؤمن الصالح سببا لعلو الدرجة وعظيم الأجر، كما سئل النبى ﷺ : أى الناس أشد بلاء؟ قال: الأنبياء ثم الصالحون ثم الأمثل فالأمثل. يبتلى الرجل على حسب دينه، فإذا كان فى دينه صلابة زيد فى بلائه، وإن كان فى دينه رقة خفف عنه، ولا يزال البلاء بالمؤمن حتى يمشى على وجه الأرض وليس

---

(١) هذا هو جواب الفلاسفة القائلين بأن عالمنا هو أفضل العوالم الممكنة كالرواقيين وبخاصة كريسبوس من القدماء وليبنتز من المحدثين ولكن ابن تيمية فى الغالب يشير إلى موقف ابن سينا. راجع النجاة فصل فى العناية الإلهية وبيان دخول الشر فى القضاء الإلهى - ص٢٨٤ وما بعدها.

(٢) أقوم ما قيل - هـ ١٢٢/٥ - ١٢٣.

(٣) د. صبحى فى علم الكلام، ص١٥٠.

عليه خطيئة .. فلابد من الصبر على فعل الحسن المامور به، وترك السي المحظور".[1]

وهكذا فليست الأضرار والآلام في هذا العالم شرا مقصودا لذاته، وإنما وجدت من أجل حكمة إلهية سامية.

## حرية الإرادة الإنسانية:

تتصل هذه المشكلة عند المعتزلة[2] اتصالا وثيقا بأصل العدل، فقد ذهبوا إلى أن العدالة الإلهية تقتضي أن يكون العبد حرا، إذ كيف يسأل المرء عما لا يفعل، أو يكلف بما لا يطيق، أو يحاسب على ما لم يقصد إليه؟

ولهذا اتفق المعتزلة على أن أفعال العباد جميعا: خيرها وشرها حادثة من جهتهم وأن الله تعالى أقدرهم على ذلك، ولا فاعل لها ولا محدث سواهم، وعلى هذا الأساس فالعبد مستحق على ما يفعله ثوابا أو عقابا في الدار الآخرة والرب منزه عن أن يضاف إليه فعل هو كفر ومعصية.[3]

أما ابن تيمية فيقرر أن في كل من الكتاب والسنة ما يؤيد حرية الإرادة من جهة، وما يثبت القدر من جهة أخرى، وعدم مراعاة جانبي المشكلة معا، قد أدى إلى اضطراب الخائضين فيها، وتناقضهم فيما بينهم، وأن المعتزلة حين عالجوا هذه المشكلة أصابوا من وجه، ولكنهم أخطأوا من وجه آخر:

أصاب المعتزلة عندما أثبتوا حرية الإرادة للإنسان، إذ يحد ابن تيمية الإنسان بأنه "حساس متحرك بالإرادة"[4] ولهذا فإن للعباد قدرة على أعمالهم، ولهم إرادة[5]، أو استطاعة، ويقرر ابن تيمية مع المعتزلة أن الاستطاعة سابقة على الفعل

---

[1] الحسبة في الإسلام – م ص٧٩.

[2] راجع د. مدكور في الفلسفة الإسلامية ١٠٢/٢ وما بعدها د. صبحي في علم الكلام، ص١٥٧ وما بعدها.

[3] القاضي عبد الجبار: المغني ٤١/٦ الشهرستاني: الملل، ص٤٩ البغدادي: الفرق، ص١١٥.

[4] رسالة العبودية – م. ص٢٥ التوحيد ص٨٦.

[5] العقيدة الواسطية ص١٦.

وهى مناط التكليف، فلولا وجودها لم يثبت التكليف، ومن لا قدرة له لا تكليف عليه، لقوله تعالى "لا تكلّف نفس إلاّ وسعها" (الأعراف: ٤٢) والاستطاعة أيضًا مقارنة للفعل، وبها يتم التنفيذ.[١]

ويستنكر ابن تيمية مع المعتزلة مذهب المجبرة كالجهمية ممن يقولون: ما لنا فى جميع أفعالنا قدرة، فإن الإنسان مجبور على أفعاله، وأن الله هو المتصرف فيه، يحركه كما يحرك سائر المتحركات، لقد تنكب المجبرة الحقيقية بهذا القول، فإن الله تعالى فرق بين المستطيع القادر وبين غير المستطيع؛ فقال "فاتّقوا الله ما استطعتم" (التغابن: ١٦)، وقال: "ولله على النّاس حجّ البيت من استطاع إليه سبيلا" (آل عمران: ٩٧)، وقال "فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر" (الكهف: ٢٩)، وقال "من عمل صلحا فلنفسه ومن أساء فعليها" (فصلت: ٤٦)، وغير تلك من الآيات الكثيرة التى تثبت للعبد مشيئة وفعلا.[٢]

وفى السنة أيضًا ما يثبت حرية الإرادة والمشيئة أو الاستطاعة للإنسان مثال ذلك ما يستفاد من قول النبى ﷺ لعمران بن حصين: "صل قائما، فإن لم تستطع فقاعدا، فإن لم تستطع فعلى جنب" ونحو ذلك.[٣]

ولكن المعتزلة أخطأوا حين "جعلوا من العدل أنه لا يشاء ما يكون ويكون ما لا يشاء، وأنه لم يخلق أفعال العباد، فنفوا قدرته ومشيئته وخلقه لإثبات العدل.[٤]

والحقيقة أن الله تعالى علم ما الخلق عاملون بعلمه القديم، وعلم جميع أحوالهم من الطاعات والمعاصى والأرزاق والآجال، ثم كتب الله فى اللوح المحفوظ مقادير الخلق، فأول ما خلق الله القلم، قال له: اكتب، قال: ما اكتب؟ قال: اكتب ما هو كائن إلى يوم القيامة، فما أصاب الإنسان لم يكن ليخطئه، وما

---

[١] درء تعارض العقل والنقل ١/١٠٤ فى أصول الدين ص٢٤ - ٢٥. راجع كذلك د. مدكور فى الفلسفة الإسلامية ٢/١٢٦ - ١٢٧.

[٢] رسالة القضاء والقدر - ك ٢/٨٤ أقوم ما قيل - هـ ٥/١٤٢.

[٣] فى أصول الدين ص٢٤ - ٢٥.

[٤] الفرقان بين الحق والباطل - ك ١/٧٦.

أخطأه لم يكن ليصيبه، جفت الأقلام وطويت الصحف. وقال تعالى "ألم تعلم أنَ الله يعلم ما في السَماء والأرض، إنَ ذلك في كتب إنَ ذلك على الله يسير" (الحج: ٧٠)، وقال "ما أصاب من مصيبة في الأرض، ولا في أنفسكم إلاَ في كتب من قبل أن نبرأها إن ذلك على الله يسير" (الحديد: ٢٢) إلى غير ذلك من الآيات التي تؤكد هذا المعنى.[1]

ولكن هل الإيمان بالقدر يعني أن ترتكب الكبائر باسمه، وأن يحتج مرتكبوها بالقدر إذا وجه اللوم إليهم؟ إن من ظن أن القدر حجة لأهل الذنوب فهو من أكفر الناس، ومن جنس المشركين الذين قال الله تعالى عنهم "سيقول الذين أشركوا لو شاء الله ما أشركنا ولا ءاباؤنا ولا حرمنا من شئ" (الأنعام: ١٤٨) ويتبين بطلان هذا الظن على النحو الآتي:

١- إن كان القدر حجة للعبد، فهو حجة لجميع الناس، فإنهم كلهم مشتركون في القدر وعلى هذا يلزمه ألا ينكر على من يظلمه أو يشتمه أو يأخذ ماله، وعليه ألا يذم احدا فعل مثل تلك المحرمات، ولا يعاقب أحدا إذا اعتدى عليه، ولكن هذا لا يحدث في الواقع، فالناس يذمون من يفعل المحرمات ويبغضونهم ولو لم يفعل الناس ذلك لهلك العالم.

٢- يلزم من الاحتجاج بالقدر أن يكون إبليس وفرعون وقوم نوح وسائر الأقوام التي أهلكها الله بذنوبهم، معذورين، وهذا باطل، ولو كان الاحتجاج بالقدر مقبولا لقبل من إبليس وغيره من العصاة، ولما عذب الله أحدًا على ذي جريمة، بل ولا جوهد في سبيل الله، ولا أمر بمعروف، ولا نهي عن منكر ولم يفرق بين أولياء الله وأعدائه، ويستوي من يفعل الخير ومن يفعل الشر.

٣- إن النبي ﷺ سئل عن هذا، فإنه قال: ما منكم من أحد إلاَ وقد كتب مقعده من النار ومقعده من الجنة. فقيل يا رسول الله: أفلا ندع العمل ونتكل على الكتاب؟ فقال لا اعملوا فكل ميسر لما خلق له (رواه البخاري ومسلم). حقًا إن الله تعالى

[1] رسالة القضاء والقدر – ك ٨٤/٢. أقوم ما قيل – هـ: ١٤٢/٥.

علم الأمور وكتبها على ما هي عليه كتب أن فلانا يؤمن ويعمل صالحا فيدخل الجنة، وفلانا يفسق ويعصى فيدخل النار. كما علم وكتب أن فلانا يتزوج امرأة ويطؤها فيأتيه ولد، وأنّ فلانا يأكل ويشرب فيشبع ويروى، وأن فلانا يبذر البذر فينبت الزرع، فمن قال: إن كنت من أهل الجنة فأنا أدخلها بلا عمل صالح كان قوله باطلا متناقضا لما علمه الله وقدّره كمن يقول: أنا لا أطأ امرأة، فإن كان الله قضى لي بولد فهو يولد، فمن قال هذا كان جاهلاً.[1]

## مشكلة التحسين والتقبيح:

تحسّن الأفعال أو تقبّح عند المعتزلة بناء على صفات قائمة بالفعل نفسه. فالعقل عندهم أساس الاحكام الخلقية. والحسن والقبح عقليان. ويلخص ابن تيمية مذهب المعتزلة في ان ما أمر الله به، ونهى عنه كان حسنا وقبيحا مثل الامر والنهي. والأمر والنهي كاشف عن صفته التي عليها. لا يكسبه حسنا ولا قبحا[2] ويوافق ابن تيمية المعتزلة في هذا المذهب، لأن أهل السلف يقرّون أيضًا بالحكمة لله في خلقه وأمره، ويثبتون الحسن والقبح العقليين إنهم يقرون بالحكمة في الأوامر الإلهية جميعًا، ولكنهم لا يدّعون أن العقل قادر دائمًا على معرفتها، والإحاطة بما في الأوامر الإلهية من حكمة، فقد يعلم العقل بعض جوانب الحكمة الإلهية تارة، وقد يعجز عن معرفتها تارة أخرى.

إلا أن نظرية الحسن والقبح عند المعتزلة قد تفضي إلى الظن أن الحسن أو القبح صفة لازمة للموصوف[3] وأن كون الشئ حسنا أو سيئا مثل كونه أسود أو أبيض، ومن ثم استبعد المعتزلة جواز النسخ فلا يجوز عندهم أن ينهى الله عن شئ سبق أن أمر به، ولكن ليس الأمر كذلك، فالخمر مثلا حرمت في الوقت الذي كانت الحكمة

---

[1] في القضاء والقدر - ك ٨١/٢ - ٨٣؛ الفرقان بين أولياء الرحمن، ص٩٢ - ٩٣.

[2] جواب أهل الإيمان، ص١٢٧ - ١٢٨.

[3] أي أن الأحكام الخلقية مطلقة. وهذا مالم يقل به المعتزلة (راجع د. صبحي: في علم الكلام، ص١٦٣ - ١٦٤).

تقتضي تحريمها، إذن الشئ قد يكون حسنا في حال. قبيحا في حال. كما يكون نافعا ومحبوبا وملائما في حال، ضارا وبغيضا ومنافرا في حال. لأن الصفات القائمة بالموصوف تتغير بتغير الأحوال.

وقد يكون الحكمة ناشئة من نفس الأمر، وليس في الفعل ألبتة مصلحة، لكن المقصود عندئذ ابتلاء العبد: هل يطيع أو يعصي؟ فإذا اعتقد الوجوب، وعزم على الفعل حصل المقصود بالأمر فينسخ حينئذ، كما جرى للخليل في قصة الذبيح، فلم يكن في الذبح مصلحة. ولا كان هو مطلوب الرَب في نفس الأمر. بل كان مراده ابتلاء إبراهيم. وهذا الوجه مما خفي على المعتزلة فلم يعرفوا وجه الحكمة في جواز النسخ.[1]

ونستطيع أن نتبيّن في نظرية ابن تيمية في التحسين والتقبيح ثلاثة اتجاهات مختلفة هي:

١- اتجاه التجريبيين: من أمثال هوبز ولوك، ممن أقاموا الأخلاقية على وجدان اللذة والألم، وربطوا بينها وبين نتائج الأفعال وآثارها، فاتصل الخير بالمنفعة، وارتبط الشر بالضرر الناجم عنه، ومن ثم اختلفت الأحكام الخلقية على أفعال الناس باختلاف الظروف والأحوال.[2]

٢- اتجاه العقليين كالمعتزلة من المتكلمين المسلمين[3]، وأفلاطوني كمبودج في القرنين السابع عشر والثامن عشر، ممن ردوا الخيريّة والشرّية إلى طبائع الأفعال وخصائصها الذاتية، وصرحوا بأن العقل هو الذي يكشف عن حقائق الأفعال ويميز بين خصائصها.[4]

---

(١) جواب أهل الإيمان ص١٢٧ - ١٣١؛ الرد على المنطقيين، ص٤٢٢ - ٤٢٣.

(٢) راجع د. توفيق الطويل: الفلسفة الخلقية ص١٣٥ - ١٤٥.

(٣) راجع د. عبد الرحمن بدوي: مذاهب الإسلاميين، جـ١. بيروت. سنة ١٩٧١. وكذلك د بدوي: الأخلاق النظرية. الكويت ١٩٧٥، ص٩٦.

(٤) راجع د. توفيق الطويل: الفلسفة الخلقية، ص١٤٦ - ١٥٧.

### ٣- اتجاه أصحاب مذهب الحاسة الخلقية: Moral Sense

من أمثال شافتسبرى وهاتشيسون، ممن قالوا بوجود قوة باطنية فطرية، يولد الإنسان مزودا بها، وهى بطبيعتها تميز بين الخير والشر.[1]

تمتزج هذه الإتجاهات المتباينة جميعا لدى ابن تيمية حيث يقول: "الناس إذا قالوا: العدل حسن والظلم قبيح، فهم يعنون بهذا أن العدل محبوب بالفطرة يحصل لهم بوجوده لذة وفرح، نافع لصاحبه ولغير صاحبه، يحصل به اللذة والفرح وما تتنعم به النفوس، وإذا قالوا: الظلم قبيح، فهم يعنون به أنه ضار لصاحبه ولغير صاحبه. وأنه بغيض. يحصل به الألم والغم، وما تتعذب به النفوس. ومعلوم أن هذه القضايا هى فى علم الناس لها بالفطرة، وبالتجربة، أعظم من أكثر قضايا الطب. مثل كون السقمونيا تسهل الصفراء. فلم كانت التجريبيات يقينية، وهذه التى هى أشهر منها، وقد جرَّبها الناس أكثر من تلك لا تكون يقينية؟".[2]

والشكل الآتى يبين أهم الإتجاهات المختلفة فى مسألة من الذى يضع القيم الأخلاقية؟

**مصدر القيم الأخلاقية**

| السلطة الخارجية | | السلطة الداخلية | |
|---|---|---|---|
| الأوامر الإلهية | المجتمع | العقل | الحاسة الخلقية |
| مثل | مثل | مثل | مثل |
| الأشاعرة | السوفسطائية | سقراط | جان جاك رسو |
| ديكارت!! | هوبز | المعتزلة | شافتسبرى |
| | بنثام | كانط | هاتشيسون |

---

[1] نفس المصدر ص١٦٤ - ١٩١.

[2] الرد على المنطقيين ص٤٢٣.

## الأصـــل الثــالث

### الوعـد والوعيــد

الوعد والوعيد هو الأصل الثالث من أصول المعتزلة، وهو متفرع من الأصل السابق، أي العدل، فالعدالة الإلهية في نظرهم تقتضي أن يثاب الأخيار وأن يعاقب الأشرار، فلا يجوز العفو عن المعاصي إلا بالتوبة الصادقة.[1]

يثبت ابن تيمية مع المعتزلة الوعد والوعيد[2]، ويستشهد بقوله تعالى "والذين لا يدعون مع الله إلها ءاخر ولا يقتلون النّفس التي حرّم الله إلاّ بالحقّ ولا يزنون ومن يفعل ذلك يلق أثامًا يضاعف له العذاب يوم القيامة ويخلد فيه مهانًا إلاّ من تاب وءامن وعمل عملاً صالحًا فأولئك يبدل الله سيئاتهم حسنت .." (الفرقان: ٦٨) وتبين هذه الآية الوعيد بتمامه على الثلاثة، وأن لكل عمل قسطًا منه. فلو أشرك ولم يقتل ولم يزن، كان عذابه دون ذلك، ولو زنى وقتل ولم يشرك كان له من هذا العذاب نصيب، كما في قوله "ومن يقتل مؤمنًا متعمدًا فجزاؤه جهنّم خلدًا فيها وغضب الله عليه ولعنه وأعدّ له عذابًا عظيمًا" (النساء: ٩٣)، ولم يذكر في هذه الآية كلمة "أبدًا" وقد قيل إن لفظ التأبيد لم يجئ إلا مع الكفر[3]. وأصل الكفر إنما هو الكفر بالرسل، وبما جاءوا به، وهذا هو الكفر الذي يستحق صاحبه العذاب في الآخرة. فإن الله تعالى أخبر في كتابه أنه لا يعذّب أحدًا إلا بعد بلوغ الرسالة "وما كنّا معذّبين حتّى نبعث رسولا" (الإسراء: ١٥) فهذه الآية وغيرها من الآيات تدل على أنه لا يدخل النار إلا من قامت عليه الحجة بالرسل، أما من لم تقم عليه الحجة فإن الله تعالى لم يكلّفه، ومن ثمّ فلا يعذبه.[4]

---

[1] راجع: د. صبحي. في علم الكلام ص١٦٦ وما بعدها.

[2] شرح العقيدة الأصفهانية ص١٢.

[3] الإيمان ص٦٣.

[4] الفرقان بين أولياء ص٢٨ - ٣٠.

## الأصل الرابع – المنزلة بين المنزلتين

يرجع الشهرستاني قول المعتزلة بالمنزلة بين المنزلتين إلى قصة مؤداها "أنه دخل واحد على الحسن البصري، فقال: يا إمام الدين، لقد ظهرت في زماننا جماعة يكفرون أصحاب الكبائر، والكبيرة عندهم كفر يخرج به عن الملة، وهم وعيدية الخوارج. وجماعة يرجئون أصحاب الكبائر، والكبيرة عندهم لا تضر مع الإيمان، بل العمل على مذهبهم ليس ركنا من الإيمان، ولا يضر مع الإيمان معصية، كما لا ينفع مع الكفر طاعة، وهم مرجئة الأمة، فكيف تحكم لنا في ذلك اعتقادا؟ فتفكر الحسن في ذلك، وقبل أن يجيب قال واصل بن عطاء: أنا لا أقول: إن صاحب الكبيرة مؤمن مطلقا، ولا كافر مطلقا، بل هو في منزلة بين المنزلتين: لا مؤمن ولا كافر ثم قام واعتزل إلى اسطوانة من اسطوانات المسجد، يقرر ما أجاب به على جماعة من أصحاب الحسن، فقال الحسن: اعتزل عنا واصل، فسمي هو وأصحابه: معتزلة".[1]

ويروي المؤرخون هذه القصة – بشئ من التعديل – ينسبها بعضهم إلى واصل بن عطاء، كما هو الحال في رواية الشهرستاني، وكذلك عبد القاهر البغدادي[2] وينسبها آخرون إلى عمرو بن عبيد كما هو الحال عند أبي حاتم الرازي[3]، ويقف ابن تيمية مع الفريق الثاني، كما سبقت الإشارة، فينسب القصة إلى عمرو بن عبيد.[4]

وتقرير هذا الأصل عند المعتزلة يستند إلى أن الإيمان عندهم عبارة عن خصال خير. وهي قول باللسان، واعتقاد في القلب، وعمل بالجوارح، فإذا اجتمعت هذه الأركان سمي المرء مؤمنا. أما الفاسق فهو الذي لم يستجمع هذه الأركان أو الخصال، فلا يسمى مؤمنا، وليس هو بكافر مطلقا أيضا، لأن الشهادة وسائر أعمال

---

(1) الشهرستاني الملل ص٥٢.

(2) البغدادي، الفرق ص٧٨.

(3) الرازي الزينة ص٢٧٤.

(4) الفرقان بين الحق والباطل – ك ٢٧/١.

الخير موجودة فيه، لا وجه لإنكارها، لكنه إذا خرج من الدنيا على كبيرة من غير توبة، فهو من أهل النار خالد فيها، إذ ليس في الآخرة إلا فريقان: فريق في الجنة، وفريق في السعير، لكنه يخفف عنه العذاب، وتكون درجته فوق درجة الكفار.[1]

لقد حاول المعتزلة بهذا الأصل الرابع أن يتخذوا موقفا وسطا بين إفراط الخوارج وتفريط المرجئة، فهل وفقوا في هذه المحاولة في نظر شيخنا السلفي؟ ارتأى ابن تيمية أن مذهب المعتزلة أقرب ما يكون إلى مذهب الخوارج وأن هذين المذهبين شر من مذهب المرجئة الذين كانوا نقيض الخوارج والمعتزلة وأعلنوا أن الأعمال ليست من الإيمان، أما الخوارج والمعتزلة فقالوا: قد علمنا يقينا أن الأعمال من الإيمان، فن تركها فقد ترك الإيمان، لأن الإيمان هو مجموع ما أمر الله به ورسوله فإذا ذهب بعضه ذهب كله، ولم يبق فيه شئ، فيلزم تكفير أهل الذنوب كما تقوله الخوارج، أو تخليدهم في النار وسلبهم اسم الإيمان بالكلية كما تقوله المعتزلة.[2]

ويفند ابن تيمية دعاوى الخوارج والمعتزلة على النحو التالي.

١- اتفق أهل السنة على أن نبينا ﷺ يشفع فيمن يأذن الله له بالشفاعة فيه من أهل الكبائر من أمته، وفي الصحيحين عنه أنه قال "لكل نبي دعوة مستجابة، وإني اختبأت دعوتي شفاعة لأمتي يوم القيامة"[3]، أما الخوارج والمعتزلة فانكروا شفاعته لأهل الكبائر، وإن لم ينكروا شفاعته للمؤمنين.[4]

٢- مما يثبت أن الإسلام لم يجعل كل من أذنب ذنبا كافرا أن كل مسلم يعلم أن شارب الخمر والزاني والقاذف والسارق لم يكن النبي يجعلهم كفارا مرتدين يجب قتلهم، فإن لهؤلاء المذنبين عقوبات غير عقوبة المرتد عن الإسلام، كجلد القاذف والزاني، وقطع السارق، فلو كانوا مرتدين لوجب قتلهم[5]. ونلاحظ أن ابن تيمية

---

[1] الشهرستاني. الملل ص٥٢.
[2] الإيمان. ص١٨٩. الفرقان بين الحق والباطل - ك ٢٧/٢.
[3] الإيمان ص٨٩ - ١٩٠.
[4] رسالة الاستغاثة - ك: ٤٧٠/١.
[5] الإيمان: ص٢٤٦.

هنا يقترب من موقف المرجئة الذين يعتبر مذهبهم أخف أمرا من بين سائر أهل الأهواء.[1]

٣- الإيمان يزيد وينقص، ومن ثم يجوز ذهاب بعضه وبقاء بعضه، والدليل على ذلك ما يأتي:

### أ – القرآن الكريم:

فقد نطق بالزيادة في عدة آيات كقوله تعالى "إنما المؤمنون الذين إذا ذكر الله وجلت قلوبهم وإذا تليت عليهم ءايته زادتهم إيمانا" (الأنفال: ٢) وكقوله: "الذين قال لهم الناس إن الناس قد جمعوا لكم فاخشوهم فزادهم إيمانا" (آل عمران: ١٧٣).

### ب– أحاديث الرسول:

تدل على تفاضل الإيمان وإمكان ذهاب بعضه وبقاء بعضه، مثل قوله ﷺ "يخرج من النار من كان في قلبه مثقال ذرة من إيمان". وقوله "الإيمان يزيد وينقص، قيل له: ما زيادته وما نقصانه؟. قال: إذا ذكرنا الله وحمدناه وسبحناه فتلك زيادته، وإذا أغفلنا ونسينا فذلك نقصانه".

### جـ– آثار الصحابة والتابعين:

مثال ذلك ما روى عن عمر بن الخطاب أنه كان يقول لأصحابه "هلموا نزدد إيمانا" وعن أبي الدرداء أنه قال" إن من فقه العبد أن يتعاهد إيمانه وما نقص منه، ومن فقه العبد أن يعلم أيزداد هو أم ينقص، وأن من فقه الرجل أن يعلم نزغات الشيطان أنى تأتيه"؟ وعن أبي هريرة أنه قال: "الإيمان يزيد وينقص" وفي هذا المعنى يروي ابن تيمية روايات أخرى عن عمار بن ياسر وابن مسعود، وعبد الله بن رواحة، وغيرهم من الصحابة والتابعين.[2]

---

[1] الفرقان بين الحق والباطل – ك: ١/٣٥ – ٣٩.

[2] راجع: الإيمان، ص ١٩٠ – ١٩٣.

وبناء على ما تقدم ذهب الأئمة وأهل السلف إلى أن الإيمان قول وعمل: قول باللسان، وهو الإقرار، والاعتقاد بالقلب، وعمل الجوارح مع الإخلاص بالنية الصادقة، والإيمان يزيد بالطاعات، وينقص بالمعاصي[1] (وهذا هو رأي المعتزلة أيضا)، وأهل الذنوب عندهم (بخلاف المعتزلة) مؤمنون غير مستكملي الإيمان من أجل ذنوبهم، وإنما صاروا ناقصي الإيمان بارتكابهم الكبائر[2]، فاستحقوا العذاب فى النار، دون الخلود فيها، إذ يخرج منها كل من كان فى قلبه مثقال ذرة من إيمان.[3]

خلاصة القول: مرتكب الكبيرة عند ابن تيمية "مؤمن ناقص الإيمان، أو مؤمن بإيمانه فاسق بكبيرته، فلا يعطى الاسم المطلق، ولا يسلب مطلق الاسم بكبيرته"[4] وهكذا خالف ابن تيمية المعتزلة تماما فى هذا الأصل، واقترب من المرجئة والأشاعرة.

## الأصل الخامس – الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر

يقول صاحب مقالات الإسلاميين "وأجمعت المعتزلة إلا الأصم[5] على وجوب الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر، مع الإمكان والقدرة باللسان واليد والسيف، كيف قدروا على ذلك"[6] ومن الواضح أن هذا المبدأ يتصل بالجانب العملي أي الأخلاق والسياسة، ويوافقهم ابن تيمية فى هذا الأصل، ويربط بينه وبين الجانب الاعتقادي "ذلك أن صلاح العباد بالأمر بالمعروف والنهى عن المنكر، فإن صلاح المعاش والعباد فى طاعة الله ورسوله، ولا يتم ذلك إلا بالأمر بالمعروف والنهى عن المنكر، وبه صارت هذه الأمة خير أمة أخرجت للناس لقوله تعالى "كنتم خير أمة

---

[1] ومن الأئمة من يقول، يزيد ولا ينقص، كما روى عن مالك فى إحدى الروايتين (الإيمان، ص١٩١، ص٢٨٤).

[2] الإيمان. ص٢٨٤.

[3] الإيمان. ص٣٠١.

[4] العقيدة الواسطية، ص١٧.

[5] هو أبو بكر عبد الرحمن بن كيسان الأصم، من طبقة أبى الهذيل العلاف.

[6] الأشعري: مقالات: ٣٣٧/١.

أخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر .." (آل عمران: ١١٠) وقوله "والمؤمنون والمؤمنت بعضهم أولياء بعض يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر .." (التوبة: ٧١)، وقوله عن بنى إسرائيل "كانوا لا يتناهون عن منكر فعلوه لبئس ما كانوا يفعلون" (المائدة: ٧٩)، وقوله "الذين يتبعون الرسول النبى الأمى الذى يجدونه مكتوبا عندهم فى التوراة والإنجيل يأمرهم بالمعروف وينهم عن المنكر .." (الأعراف: ١٥٧).

كما تحث الأحاديث النبوية أيضا على الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر كقول الرسول ﷺ "إن الناس إذا رأوا المنكر فلم يغيروه، أوشك أن يعمهم الله بعقاب منه" وكقوله "إن المعصية إذا أخفيت لم تضر إلا صاحبها ولكن إذا ظهرت فلم تنكر أضرت العامة".[1]

## دور الوالى:

من أهم وظائف رئيس الدولة فى نظر ابن تيمية القيام بهذا الدور، فولى الأمر إنما نصب ليأمر بالمعروف؛ وينهى عن المنكر، وهذا هو مقصود الولاية.[2] ولا يكفى الوازع الداخلى وحده كمصدر للالتزام الأخلاقى فيما يرى ابن تيمية بل لابد أيضا من الجزاءات، فالأمر بالمعروف والنهى عن المنكر لا يتم إلا بالعقوبات الشرعية، فإن الله يزع بالسلطان ما لا يزع بالقرآن، وإقامة الحدود واجبة على ولاة الأمور، وذلك يحصل بالعقوبة على ترك الواجبات وفعل المحرمات.

والعقوبات نوعان:

### ١ – عقوبة مقدرة:

مثل جلد المفترى ثمانين، وقطع السارق، وغير تلك من الحدود التى لابد أن يكون الوالى شديدا فى إقامتها، لا تأخذه رأفة فى دين الله فيعطلها، إذ أن فساد أمور الناس كثيرا ما يكون بسبب تعطيل الحد.

---

[1] السياسة الشرعية، ص٧٨ – ٧٩.

[2] الحسبة فى الإسلام، م، ص٥٧ – ٥٨. السياسة الشرعية، ص٧٤، ص٧٧.

٢- عقوبات غير مقدرة:

وتسمى التعزير، وتتعلق بالمعاصي التي ليس فيها حد مقدر، كغش الأطعمة والثياب وغير ذلك، ويعاقب مرتكبو مثل هذه المحرمات بقدر ما يراه الوالي. على حسب كثرة الذنب في الناس أو قلته، فإن كان كثيرًا زاد في عقوبته، بخلاف ما إذا كان قليلا، وعلى حسب حال المذنب، فإذا كان من المدمنين على الفجور زيد في عقوبته. والتعزير أجناس، فمنه ما يكون بالتوبيخ والزجر بالكلام، أو بالعزل عن العمل، أو بالحبس، أو بالضرب، أو بالنفي عن الوطن، وقد يكون التعزير بالعقوبات المالية.[1]

وقد شرَعت هذه العقوبات لولي الأمر رحمة للناس، فيجب أن يكون قصده كف الناس عن المنكرات، لا شفاء غيظه، وإرادة العلو على الخلق. ويجب عليه أن يكون بمنزلة الوالد إذا أدّب ولده، فإنه لو كفَّ عن تأديب ولده، كما قد تشير به الأم رقة ورأفة، لفسد الولد، وإنما يؤدبه رحمة به وإصلاحا لحاله، مع أنه يود ألا يحوجه إلى التأديب. أو يجب على ولي الأمر أن يكون بمنزلة الطبيب الذي يسقي المريض الدواء الكريه، أو يقطع العضو المتآكل، أو نحو ذلك. فهكذا يجب أن يكون قصده صلاح الرعية، إذ النهي عن المنكرات يجلب المنفعة لهم، ويدفع المضرة عنهم، على أن يقوم بذلك كله ابتغاء وجه الله.[2]

ويدخل في نطاق الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر قيام الوالي بفرض التسعيرة الجبرية ومنع الاحتكار من أجل صلاح النظام الاقتصادي للدولة، فيذهب ابن تيمية إلى أن الوالي يجب عليه فرض التسعير على ما يحتاج إليه الناس من سلع ضرورية ومنع احتكارها "فإن المحتكر هو الذي يعمد إلى شراء ما يحتاج إليه الناس من الطعام فيحبسه عنهم، ويريد إغلاءه عليهم، وهو ظالم للخلق المشترين، ولهذا كان لولي الأمر أن يكره الناس على بيع ما عندهم بقيمة المثل عند ضرورة الناس إليه ..

---

[1] الحسبة في الإسلام، م، ص٥٧ - ٥٨. السياسة الشرعية، ص٧٤؛ ص٧٧.

[2] السياسة الشرعية، ص١٠٥.

فالتسعير في مثل هذا واجب بلا نزاع، وحقيقته إلزامهم أن لا يبيعوا أو لا يشتروا الا بثمن المثل".[1]

وتقع على الوالي مسئولية توفير ما يحتاج إليه الناس من طعام يأكلونه، وثياب يلبسونها، ومساكن يسكنونها، فعليه أن يأمر بتوفير هذه الاحتياجات. اما عن طريق الإنتاج المحلي، واما عن طريق الاسنيراد. يقول "ولابد لهم من طعام اما مجلوب من غير بلدهم، واما من زرع بلدهم، وكذلك الحال في توفير ما يكفي الناس من الثياب فهي تجلب إليهم من اليمن ومصر والشام. ولكن لابد أيضا من الإنتاج المحلي، لهذا يحتاجون إلى من ينسج لهم الثياب.

وهكذا يحتاج الناس إلى من يتولى فلاحة الأرض، والقيام بأعمال النسيج. وبناء المساكن وغير ذلك من الأعمال الضرورية التي لا تتم مصلحة الناس الا بها ومن ثم فهي فرض على الكفاية، وصارت واجبًا يجبرهم ولي الأمر عليه إذا امتنعوا عنه. بعوض المثل، ولا يمكنهم من مطالبة الناس بزيادة عن ذلك. ولا يمكّن الناس من ظلمهم بأن يعطوهم دون حقهم.[2]

## دور المحتسب:

أما المحتسب فله الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، مما ليس من اختصاص الولاة والقضاة وأهل الديوان ونحوهم، فعلى المحتسب أن يأمر العامة بالصلاة وبصدق الحديث، وأداء الأمانات، وينهاهم عن المنكرات من الكذب والخيانة وعقد العقود المحرمة، مثل عقود الربا والميسر.

وعلى المحتسب أن يتعاهد أئمة المساجد والمؤذنيين، ويراقب مدى مراعاتهم حقوق الإمامة والأذان المشروع، ونحو ذلك.

ويختص المحتسب أيضًا بمراقبة التجار فينهاهم عن تطفيف المكيال والميزان، ويمنعهم من إحتكار ما يحتاج الناس إليه من طعام وثياب ومساكن وعلى

---

[1] الحسبة في الإسلام - م، ص٤٢ - ٤٣.

[2] الحسبة في الإسلام - ص٤٤ - ٤٥.

المحتسب منع أصحاب الصناعات المختلفة من الغش، بأن يراقب الذين يصنعون المطعومات من الخبز والطبخ والشواء ونحو ذلك، وكذلك الذين يصنعون الملبوسات كالنسّاجين والخيّاطين ونحوهم، ويراقب أيضًا الكيماوية الذين قد يغشون النقود أو الجواهر أو العطر أو ما شابه ذلك.

ويستعين المحتسب في تأدية عمله بتوقيع بعض العقوبات كالضرب، والحبس، وأما القتل فإلى غيره، وعليه أن يستعين فيما عجز عنه بوالي الحرب والحكم وكل مطاع يعينه على مهمته.[1]

## دور العــــامــــة:

لا يجب على عامة الناس التخلي عن هذا المبدأ الإسلامي: الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فإنه ضرب من أضرب الجهاد في سبيل الله، وفي هذا الجهاد من الابتلاء والمحن ما قد يعرّض المرء للفتنة، لهذا صار في الناس من يتعلل لترك ما وجب عليه من أمور بأنه يطلب السلامة من الفتنة، مثل هؤلاء كمثل المنافقين الذين قال الله تعالى عنهم "ومنهم من يقول ائذن لي ولا تفتني ألا في الفتنة سقطوا .." (التوبة: ٤٩)، وقد ذكر في التفسير أنها نزلت في الجعد بن قيس لما أمره النبي ﷺ بالتجهيز لغزو الروم، فقال: يا رسول الله إني رجل لا أصبر على الناس، وإني أخاف الفتنة بنساء بني الأصفر، فائذن لي ولا تفتني. وهكذا فإن طلبه التخلص من فتنة صغيرة لم تصبه بعد، قد أدّى به إلى الوقوع في فتنة عظيمة قد أصابته بالفعل. "وهذه حال كثير من المتدينين يتركون ما يجب عليهم من أمر ونهي وجهاد يكون به الدين كله، وتكون كلمة الله هي العليا لئلا يفتنوا بجنس الشهوات، وهم قد وقعوا في الفتنة التي هي أعظم مما زعموا أنهم فروا منه".[2]

---

[1] نفس المصدر، ص٣٩ - ٤٢.

[2] نفس المصدر، ٨٥ - ٨٦.

# الفصل الرابع

## موقفه من الأشاعرة

# موقفه من الأشاعرة

**تمهيد:**

إذا كان ابن تيمية - كما قلنا - يفضل المعتزلة على بعض متكلمة الفرق الأخرى كالخوارج والشيعة، فإنه يفضل عليهم متكلمة أهل الإثبات للصفات الإلهية والقدر، مثل الأشعرية اتباع أبي الحسن الأشعري (ت. سنة ٣٢٤) وكذلك الكلابية أتباع عبد الله بن سعيد بن كلاب (ت. بعد سنة ٢٤٠)، والكرامية أتباع أبي عبد الله محمد بن كرام (ت. سنة ٢٥٥)، والسالمية أتباع أبي عبد الله محمد بن أحمد بن سالم (ت. سنة ٢٩٧) وابنه أبي الحسن أحمد (ت. سنة ٣٥٠) فهذه الفرق في نظر ابن تيمية أقرب من المعتزلة إلى موافقة المعقول الصريح والمنقول الصحيح، وإن كان لكل منهم من الخطأ ما لا يوافقه الآخر عليه.[1]

وموضوع هذا الفصل هو موقف شيخنا السلفي من الأشاعرة، وهو يثني عليهم لأنهم ردوا كثيرا "من بدع المعتزلة والرافضة والجهمية وغيرهم،وبينوا ما بينوه من تناقضهم، وعظموا الحديث والسنة ومذهب الجماعة، فحصل بما قالوه من بيان تناقض أصحاب البدع الكبار، وردهم، ما انتفع به خلق كثير، فإن الأشعري[2] كان من

[1] الصفدية: ١/١٦٠ - ١٦١.

[2] راجع حياته في كتاب "أبو الحسن الأشعري" الدكتور حمودة غرابة ص ٦٠ وما بعدها، وكذلك "موقف ابن تيمية من الأشاعرة" للدكتور عبد الرحمن المحمود. ٣ مجلدات.

المعتزلة، وبقي على مذهبهم أربعين سنة يقرأ على أبي على الجبائي[1]. فلما انتقل عن مذهبهم[2] كان خبيرا بأصولهم، وبالرد عليهم وبيان تناقضهم".

بيد أن الأشعري عندما ناقض المعتزلة في أصولهم، وقع في بعض الأخطاء الجهمية فيما يلاحظ ابن تيمية، فمثلا مال في مسائل العدل والأسماء والأحكام إلى مذهب جهم ونحوه.[3]

## ١ – إثبات وجود البارى

### معرفة الله فطرية:

يذهب الإمام ابن تيمية إلى أن الرب تعالى معروف بالفطرة "قالت رسلهم أفي الله شك" (إبرهيم: ١٠)، والمشركون معترفون بالله، مقرون بأنه ربهم وخالقهم ورازقهم "ولئن سألتهم من خلق السّموات والأرض ليقولنّ الله" (لقمان: ٢٥) "قل لمن الأرض ومن فيها إن كنتم تعلمون سيقولون لله قل أفلا تذكّرون. قل من ربّ السّموات السّبع وربّ العرش العظيم سيقولون لله .."[4]. (المؤمنون: ٨٤ – ٨٧).

ولئن كانت معرفة الله فطرية، فهل يعني هذا عدم جدوى الأدلة العقلية على وجوده تعالى؟ يقول ابن تيمية: "إن الإقرار بالخالق وكماله يكون فطريا ضروريا في حق من سلمت فطرته .. (ولكن) قد يحتاج إلى الأدلة عليه كثير من الناس عند تغير الفطرة وأحوال تعرض لها"[5].

إن من فسدت فطرتهم فإنما هم بمنزلة المرضى الذين لا ينتفعون بالأغذية الفطرية، بل يحتاجون إلى علاج وأدوية تناسب مزاجهم، وكذلك من كان به سفطسة

---

[1] توفى سنة ٣٠٣، راجع كتاب "في علم الكلام للدكتور أحمد صبحي ص٣١٩ وما بعدها.

[2] من أسباب تحول الأشعري عن مذهب المعتزلة راجع. في علم الكلام، ص٤٤٥، وما بعدها، وكذلك أبو الحسن الأشعري" ص٦١ وما بعدها.

[3] الفرقان بين الحق والباطل – ك ٧٦/١.

[4] بيان الهدى من الضلال – ك ٣٢١/٢. العبودية – م. ص٥.

[5] تفضيل الإجمال – هـ: ٤١/٥.

ومرضت فطرته فـي بعض المعارف، لزم أن يستعمل معه نوع من العلاج والأدوية، وهي الأدلة التي تحوجه إلى النظر والفكر فتزيل سفسطته وتحوجه إلى الاعتراف بالحق ويسلك النظار في معرفة الصانع طرقًا شتى، قد تكون صحيحة وقد تكون فاسدة.[1]

وقد يحتاج بعض الناس إلى الأدلة العقلية لأن اشتغالهم بالنظر الطويل في الأمور الدقيقة جعلهم يرفضون كل معرفة لا تأتي بهذه الطريقة، وكلما كان طريق المعرفة أدق وأخفى وأكثر مقدمات وأطول، كان أنفع لهم لأنهم اعتادوا هذا النظر، فإذا كان الدليل قليل المقدمات، أو كانت المعرفة جلية. لم يفرحوا بذلك. فما العمل حيال رجل من هذا النمط؟ يجيز ابن تيمية أن تستعمل مع مثل هذا الرجل الطريق الكلامية أو المنطقية لمناسبتها لعادته، لا لكون العلم بالمطلوب - أي معرفة الله - متوقفا عليها، ولكن لأن من الناس من إذا عرف ما يعرفه جمهور الناس وعمومهم، أو ما يمكن لغير الأذكياء معرفته، لم يكن عند نفسه قد امتاز عنهم بعلم، فيجب معرفة الأمور الخفية الدقيقة الكثيرة المقدمات، وهذا يسلك معه هذه السبيل.[2]

## برهان حدوث الأعراض:

سلك الأشاعرة - وبعض الفرق الأخرى كالجهمية والمعتزلة - في إثبات الصانع طريق إثبات حدوث الأعراض، واستدلوا بذلك على حدوث الأجسام. ويصف ابن تيمية هذا الدليل بأنه دليل مبتدع في الشرع، وباطل في العقل[3] وفحواه إن الجسم لا يخلو من الصفات كالحركة والسكون والإجتماع والافتراق، وهذه الصفات إنما هي أعراض، بمعنى أنها تعرض وتزول، فلا تبقى بحال، أي أن الأعراض حادثة.

---

[1] الرد على المنطقيين، ص٢٣٠ - ٢٣١.

[2] الرد على المنطقيين، ص٢٥٥.

[3] معارج الوصول - م. ص٤. وراجع الاسفراييني: التبصير في الدين. القاهرة ١٩٥٥، ص١٣٥.

وإذا ثبت حدوث الأعراض لزم إثبات حدوث الأجسام، لأن ما لايخلو عن الصفات التي هي الأعراض فهو محدث، وفقا للمبدأ القائل إن ما لا يخلو عن جنس الحوادث فهو حادث. وإذا ثبت حدوث الأجسام لزم إثبات المحدث العالم لإمتناع حوادث لا تتناهى. وأخيرًا إذا ثبت حدوث العالم لزم إثبات المحدث أي الصانع.

ويبين ابن تيمية عقم هذا الدليل، فيذهب إلى أن أحدًا من الرسل أو أتباعهم لم يدع الناس إلى الإقرار بالخالق بهذه الطريقة فهي ليست طريقة شرعية، كما أنها ليست طريقة برهانية إذ أنها طويلة ومقدماتها فيها تفصيل وتقسيم دون مبرر، فضلا عن أن من اعتمد عليها التزم بلوازمها الباطلة[1]، إذ أنها تثير بعض الاعتراضات.[2]

## البرهان الطبيعي:

إلا أن الأشعري قد اتخذ طريقة أخرى في إثبات وجود الله، وهي التي تعرف بالبرهان الطبيعي[3]، فقد استهل الأشعري كتابه اللمع بفصل في "وجود الصانع"، قرر فيه أن الدليل على وجوده تعالى أن الإنسان الذي هو في غاية الكمال والتمام، كان نطفة ثم علقة ثم لحما ودما وعظما، وقد علمنا أنه لم ينقل نفسه من

---

[1] في أصول الدين، ص١٤ - ١٥، الصفدية: ١/٢٧٤ - ٢٧٥.

[2] اعترض ابن رشد على هذه الطريقة الأشعرية فقال: "ولكن يعرض في وجود هذا المحدث (أو الفاعل) شك ليس في قوة صناعة الكلام الانفصال عنه، وذلك ان هذا المحدث لسنا نقدر أن نجعله أزليا ولا محدثا. أما كونه محدثا فلأنه يفتقر إلى محدث، وذلك المحدث إلى محدث. ويمر الأمر إلى غير نهاية. وذلك مستحيل. وأما كونه أزليا فإنه يجب أن يكون فعله المتعلق بالمفعولات أزليا. فتكون المفعولات أزلية والحادث يجب أن يكون وجوده متعلقا بفعل حادث. اللهم إلا لو سلموا أنه، وجد فعل حادث عن فاعل قديم. فإن المفعول لابد أن يتعلق به فعل الفاعل وهم لا يسلمون ذلك (مناهج الأدلة. ص١٣٥ - ١٣٦). وراجع أيضا د. عاطف العراقي. المنهج النقدي في فلسفة ابن رشد ص٥٣ وما بعدها.

[3] ويعرف أيضًا بدليل السببية.

حال إلى حال، وكذلك ينتقل الإنسان فى حال كبره من طور إلى طور حتى يصير شيخا، دون أن ينقل نفسه بنفسه، كما أن القطن لا يجوز أن يتحول غزلا مفتولا. ثم ثوبا منسوجا، بغير ناسج ولا صانع ولا مدبر. فإذا تفكر الإنسان فى هذا علم بالضرورة أنه له صانعا قادرا عالما مريدا، إذ لا يتصور حدوث هذه الأفعال المحكمة بدونه. لان كل حادث لابد له من محدث.[1]

ويأخذ ابن تيمية بهذا الدليل، ويعده دليلا قرآنيا وفطريا فى آن واحد. إذ أن كل ما فى الوجود، إنما هو مفتقر إلى الله، محتاج اليه، لابد له منه، لأن العالم حادث لابد له من محدث، فيلزم من وجوده وجود الصانع.

أما أن الدليل قرآنى فيتبين من مثل قوله تعالى "أم خلقوا من غير شئ أم هم الخلقون" (الطور: ٣٥) فهذه الآية فيها تقسيم حاصر، فمن ناحية نجد التساؤل: أخلقوا من غير خالق خلقهم؟ وهذا ممتنع فى بداية العقول، إذ أن لكل معلول علة، ومن ناحية أخرى نجد التساؤل الثاني: أم هم خلقوا أنفسهم؟ وهذا أشد امتناعا، فعلم أن لهم خالقا خلقهم.

أما أن الدليل فطرى، فيتضح من ملاحظة أن الله تعالى ذكره بصيغة استفهام الإنكار، ليبين أن هذه القضية التى استدل عليها فطرية بديهية مستقرة فى النفوس لا يمكن لأحد إنكارها، ولا يمكن لمن هو صحيح الفطرة أن يدعى وجود حادث بدون محدث أحدثه، كما لا يمكنه أن يقول أنه هو الذى أحدث نفسه.[2]

ولكن إذا اعترض جاحد، فأنكر وجود البارى تعالى بحجة أن سلسلة العلل والمعلولات غير متناهية ومن ثم فهذا الدليل القائم على مبدأ العلية لا يفضى بنا إلى الانتهاء إلى العلة الأولى؟

يرد ابن تيمية على ذلك قائلا إذا قدر مؤثرات ممكنة ليس لها من أنفسها وجود، ولكن كل منها يحتاج إلى مؤثر، لم تكن بانضمام بعضها إلى بعض تخرج عن

---

[1] الأشعرى: اللمع، ص١٧ - ١٩. الشهرستانى: الملل، ص٩٤، وراجع أيضـا هـذا الدليل عند أحد شيوخ الأشاعرة وهو الجوينى: لمع الأدلة، ص٨٣.

[2] الرد على المنطقيين، ص٢٥٢.

أن تكون ممكنة مفتقرة إلى غيرها، بل كلما كثرت زاد الافتقار والحاجة، كما أنه كلما ضمَ المعدوم إلى المعدوم كثر المعدوم.

فإذا قدّر علل لا تتناهى كل منها معلول، أو فاعلون لا يتناهون كل منهم مفعول، فهذه كلها مؤثرات أبدعها غيرها وكل منها ممكن بنفسه محتاج إلى غيره قد أبدعه غيره، ليس فيها ما هو موجود بنفسه.

فإذا قدّر عدم تناهيها كان ذلك تكثيرا للحاجة والافتقار إلى الموجود بنفسه وتكثيرًا للممكنات التي هي معدومة بنفسها لا توجد إلا بموجود غيرها، فكثرتها وعدم تناهيها لا يخرج شيئا منها عن أن يكون ممكنا مفتقرا إلى كل من الأفراد، وإذا كان كل من الأفراد ممكنا، فالمجموع المتوقف على كل من الأفراد أولى أن يكون ممكنا.

فتبين بذلك امتناع وجود علل ومعلولات لا تتناهى، وهو امتناع أرباب كل منهم مربوب، أو فاعلين كل منهم مفعول، ومؤثرين كل منهم أثر فيه غيره فهذا جميعه مما يعلم امتناعه بالضرورة بعد التصور التام كما اتفق عليه عامة العقلاء وذلك مما يبين أن جميع الممكنات والحوادث لها مبدع موجود بنفسه خارج عنها كلها.[1]

## ٢- أسماء الله وصفاته

أسماء الله تعالى عند الأشعري، يعوّل فيها على النقل دون العقل لأنها مسألة توقيفية، وقد خالف أبو الحسن الأشعري المعتزلة في هذه المسألة ولعل هذا الخلاف كان من أهم أسباب تحول الأشعري عن مذهب الاعتزال[2]، بعد أن ناظر أستاذه الجبّائي في مسألة أسماء الله، فقد دخل رجل على أبي علي الجبّائي فقال: "هل يجوز أن يسمى الله تعالى عاقلا؟ فقال الجبائي: لا لأن العقل مشتق من العقال، والعقال بمعنى المانع، والمنع في حق الله تعالى محال، فامتنع الإطلاق. فقال الأشعري: فعلى قياسك لا يسمى الله سبحانه حكيما، لأن هذا الاسم مشتق من

---

[1] الصفدية: ١/٢٦ - ٢٧.

[2] راجع د. صبحي: في علم الكلام، ص٤٤٨.

حكمة اللّجام، وهي الحديدة المانعة للدابة عن الخروج، فإذا كان اللفظ مشتقا من المنع، والمنع على الله محال، لزمك أن تمنع إطلاق حكيما عليه سبحانه وتعالى، فلم يحر جوابا، إلا أنه قال له: فلم منعت أنت أن يسمى الله سبحانه عاقلا وأجزت أن يسمى حكيما؟ قال الأشعري: لأن طريقي في مأخذ أسماء الله السماع الشرعي لا القياس اللغوي، فأطلقت حكيما لأن الشرع أطلقه، ومنعت عاقلا لأن الشرع منعه. ولو أطلقه لأطلقته".[1]

يستنكر ابن تيمية محاولة الأشعري إدخال أسماء الله في المتشابه الذي لا يعلم تأويله إلا الله، استنادا إلى الآية الكريمة "هو الذي أنزل عليك الكتب منه ءايت محكمت هنّ أمّ الكتب وآخر متشبهت فأمّا الذين في قلوبهم زيغ فيتّبعون ما تشبه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله وما يعلم تأويله إلا الله والرّاسخون في العلم يقولون ءامنا به كلّ من عند ربّنا وما يذّكّر إلاّ أولوا الألبب" (آل عمران: ٧) يقول ابن تيمية "فإني ما أعلم عن أحد من سلف الأمة، ولا من الأئمة، لا أحمد بن حنبل. ولا غيره، أنه جعل ذلك من المتشابه الداخل في هذه الآية، ونفى أن يعلم أحد معناه، وجعلوا أسماء الله وصفاته بمنزلة الكلام الأعجمي الذي لا يفهم". فمن ادعى أن أسماء الله وصفاته من الأمور التي لا يعلم معناها، فهذا هو الغلو في الظاهر، وهو من جنس غلو القرامطة في الباطن.[2]

إذن شيخنا لا يوافق الأشعري في إنكار دور العقل في معرفة أسماء الله تعالى لأن العقل عنده يثبت صحة النقل، إذ لا تعارض بينهما. وفي رسالة "شرح العقيدة الأصفهانية" يبين ابن تيمية لماذا لا يجوز أن نطلق على الله اسم المريد أو اسم المتكلم مثلا، فهو لا يكتفي بالقول بأن طريقه في مأخذ أسماء الله السماع الشرعي لا القياس اللغوي على نحو ما قال الأشعري، وإنما يقول ابن تيمية "وأما تسميته سبحانه بأنه مريد، وأنه متكلم، فإن هذين الاسمين لم يردا في القرآن، ولا في

---

[1] السبكي: طبقات الشافعية: ٢/١٥١.

[2] الإكليل في المتشابهة والتأويل – ك: ٢/١٩ – ٢١.

الأسماء الحسنى المعروفة، ومعناهما حق، ولكن الأسماء الحسنى المعروفة هى التى يدعى الله بها، وهى التى جاءت فى الكتاب والسنة ..". ثم ينتقل ابن تيمية إلى الحديث عن السبب الذى من أجله لم يرد هذان الاسمان فى القرآن. فأما أحدهما وهو اسم المتكلم، فإنه لم يرد لأن الكلام "جنسه ينقسم إلى محمود كالصدق والعدل، وإلى مذموم كالظلم والكذب، والله تعالى لا يوصف إلا بالمحمود دون المذموم" وأما الآخر وهو اسم المريد، فإنه لم يرد، لأن الإرادة كذلك "قد نزّه نفسه عن بعض أنواعها بقوله تعالى "وما الله يريد ظلمًا للعباد" (غافر: ٣١) وقوله "يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر" (البقرة: ١٨٥)، فلهذا لم يجئ فى أسمائه الحسنى المأثورة المتكلم والمريد".[1]

هكذا يتكلم شيخ الإسلام ابن تيمية عن السبب الذى من أجله جاءت النصوص بأسماء العليم والقدير والسميع والبصير وغيرها، ولم تأت باسم المريد والمتكلم بما يدل على مطلق الإرادة والكلام، وإنما جاءت بما يدل على الكلام المحمود والإرادة المحمودة، لا باسم يشترك فيه المحمود والمذموم.[2]

وكل اسم من أسماء الله يدل على معنى لم يدل عليه الاسم الآخر، وليس فى أسمائه المتعددة تكرار، فإذا قيل: الملك، القدوس، السلام، المؤمن، العزيز، الجبار، المتكبر، الخالق، البارى، .. فكل اسم يدل على معنى ليس هو المعنى الذى فى الاسم الآخر.[3]

وأسماء الله وصفاته تتفاضل، أما قول الأشاعرة بأنها لا تتفاضل، فلم يكن هذا القول مشهورًا بين السلف، بل كان السلف يرون تفاضل صفات الله تعالى.[4]

وبصفة عامة يعد موقف الأشاعرة من الصفات أصوب – فى نظر ابن تيمية – من موقف المعتزلة نفاة الصفات، لأن الأشاعرة من الصفاتية البلاكفة، ومن ثم فهم

---

(1) شرح العقيدة الأصفهانية ص ٤.

(2) المصدر السابق ص ٤ – ٦.

(3) معارج الوصول – م – ص٨.

(4) جواب أهل الإيمان ص٤٨، ص٥٧.

أقرب إلى مذهب السلف والأئمة الذين كانوا يثبتون الصفات كما جاءت بلا كيف. لقد نفوا علم الكيفية، ولم ينفوا حقيقة الصفة. فلو كان مذهب السلف نفي الصفات، كنفي الاستواء على العرش مثلا، لما احتاجوا إلى القول عن هذه الصفات إنها بلا كيف.[1] ويقول ابن تيمية فإذا كان إثبات الباري سبحانه إنما هو إثبات وجود لا إثبات كيفية، فكذلك اثبات صفاته، إنما هو إثبات وجود لا إثبات تحديد وتكييف. فإذا قلنا: يد، وسمع، وبصر، وما أشبهها فإنما هي صفات أثبتها الله لنفسه. ولسنا نقول إن معنى اليد القوة والنعمة، ولا معنى السمع والبصر العلم، ولا نقول إنها جوارح. ولا نشبّهها بالأيدي والأسماع والأبصار التي هي جوارح وأدوات للفعل".[2]

وينقل الشيخ السلفي في رسالته "الفتوى الحموية الكبرى" نصوصًا كثيرة مطوّلة عن شيوخ الأشعرية كأبي الحسن الأشعري في كتابه "مقالات الإسلاميين" وكتابه "الإبانة في أصول الديانة"، وأبي بكر الباقلاني[3] (ت. سنة ٤٠٣) في كتابه "الإبانة" وكتابه "التمهيد"، وأبي المعالي الجويني (ت. سنة ٤٧٨هـ) في كتابه "الرسالة النظامية"، وهذه النصوص كلها تثبت لله تعالى الصفات الخبرية دون إثبات الكيفية.[4]

وإذا كان السلف يثبتون الصفات الخبرية، فهل لنا أن نصف الله بما لم يصف نفسه به؟ يقول الإمام تقي الدين "اعلم رحمك الله غناك عن تكلف صفة ما لم يصف الرب من نفسه بعجزك عن معرفة قدر ما وصف منها، إذا لم تعرف قدر ما وصف فما تكلفك علم ما لم يصف؟".[5]

---

[1] الفتوى الحموية الكبرى ص٢٥.

[2] نفس المصدر ص٣٥.

[3] ويصفه ابن تيمية بأنه "أفضل المتكلمين المنتسبين إلى الأشعري (الفتوى الحموية الكبرى، ص٥٧).

[4] الفتوى الحموية الكبرى، ص٥٣ - ٥٨.

[5] نفس المصدر، ص٢٦.

### ٣- رؤية الله يوم القيامة

يقف ابن تيمية في صف مثبتي الرؤية كالأشعري وغيره، ويبين "أن هذه الطائفة (الأشاعرة) وغيرها من الطوائف المثبتة للرؤية أقل خطأ وأكثر صوابا من نفاة الرؤية، وتقول لهؤلاء النفاة للرؤية: أنتم أكثرتم التشنيع على الأشعرية ومن وافقهم من أتباع الأئمة في مسألة الرؤية، ونحن نبين أنهم أقرب إلى الحق منكم نقلا وعقلا، وأن قولهم إذا كان فيه خطأ فالخطأ في قولكم أعظم وأفحش عقلا ونقلا". ويتلخص دفاع ابن تيمية عن الأشاعرة أمام دعاوى نفاة الرؤية من المعتزلة والإمامية فيما يلي:

الاعتراض بأن من أثبت مرئيا لا في جهة كان هذا مكابرة للعقل:

يرد ابن تيمية على هذا الاعتراض فيقول لأصحابه النفاة "لا يخلو إما أن تحكموا في هذا الباب العقل، وإما أن لا تحكموه، فإن لم تحكموه بطل قولكم، وأن حكمتموه فقول من أثبت موجودًا قائمًا بنفسه يرى أقرب إلى العقل من قول من أثبت موجودًا قائمًا بنفسه لا يرى ولا يمكن أن يرى. ونحن لا ندّعي هنا أن كل موجود يرى كما أدعى ذلك من ادعاه فقامت عليه الشناعات"، مثال ذلك ابن كلاب ومن اتبعه، والكرامية وغيرهم ممن ظن أن كل موجود يرى. أما الأشعري فذهب إلى أن كل موجود يجوز أن يرى. وأضاف قائلا: وكل موجود يجوز أن تتعلق به الإدراكات الخمس: السمع والبصر والشم والذوق واللمس، ووافقه على ذلك جماعة من أصحابه، وخالفهم غيرهم، فقالوا: لا نثبت في ذلك الشم والذوق واللمس، ونفوا جواز تعلق هذه بالباري، ثم يقول ابن تيمية؟ "والمقصود هنا بأن المثبتة، ولو أخطأوا في بعض كلامهم، فهم أقرب إلى الحق نقلا وعقلا من نفاة الرؤية".

ويرد ابن تيمية على هذا الاعتراض - النفاة مبينا أن ما قالوه يستند إلى اعتقاد المعتزلة بأن الله ليس في جهة، ولكن الأشعري وأصحابه متابعين في ذلك الأئمة وأصحاب الحديث يقولون: إنه فوق العالم بذاته، وأنه ليس بجسم ولا متحيز فإن قال النفاة: هذا مكابرة للعقل، لأنه إذا كان فوق العالم فلابد أن يكون جسمًا، وأن يوصف بمحاذاة ومماسة، وهي أمور ينفيها الأشاعرة أنفسهم. فقيل لكم أنتم يا نفاة الرؤية تقولون ومن وافقكم من المثبتين للرؤية: إنه لا داخل العالم ولا خارجه،

ولا مباين له ولا محايث له، ووجود موجود مباين للعالم فوقه، وهو ليس بجسم، كان تصديق العقل بالثاني أقوى من تصديقه بالأول، وهذا موجود في فطرة كل أحد، فقبول الثاني أقرب إلى الفطرة، ونفورها عن الأول أعظم".[1]

## ٤- كلام الله

ما العلاقة بين كلام الله القرآن وبين تلاوته بأصواتنا؟ يشير ابن تيمية إلى تنازع الناس في التلاوة والقرآن: هل التلاوة هي القرآن المتلو أم لا؟ فإنهم انقسموا فريقين لكل منهما من البدع ما لم يكن يقوله أحد من أهل السنة: فقالت طائفة: التلاوة هي المتلو، وأرادوا بالتلاوة نفس الأصوات المسموعة من القرآن، فجعلوا ما سمع من الأصوات هو نفس الكلام الذي ليس بمخلوق. وسبقت الإشارة إلى أن هذا المذهب المتطرف ينسب إلى بعض الحنابلة وقد برأ ابن تيمية الإمام أحمد وأصحابه منه. وطائفة أخرى قالوا: التلاوة غير المتلو، وأرادوا بالتلاوة نفس كلام الله العربي الذي هو القرآن، وأرادوا بالمتلو معنىواحدا قائما بذات الله[2] ومعلوم أن هذا المذهب الأخير هو مذهب الأشعري وأصحابه، حيث فرّقوا بين الكلام النفسي، وبين العبارات الدّالة عليه.

ويبدو أن أوّل مفكر إسلامي نجد عنده هذه التفرقة هو عبد الله بن كلاّب (ت. بعد سنة ٢٤٠)، وهو من الشخصيات التي تأثّر بها الأشعري - لجأ ابن كلاب إلى هذه التفرقة لحل مسألة هل القرآن مخلوق أم غير مخلوق؟ فقال: "إن الكلام ليس بحروف ولا صوت، ولا ينقسم ولا يتجزأ ولا يتبعض ولا يتغاير، وأنه معنى واحد بالله عزَّ وجلَّ، وأن الرسم هو الحروف المتغايرة، وهو قراءة القرآن".[3]

وتابع الأشاعرة ابن كلاّب في هذه التفرقة، فقال شيخهم أبو الحسن الأشعري: "إن الكلام معنى قائم بالنفس الإنسانية وبذات المتكلم، وليس بحروف ولا

---

[1] منهاج السنة. ٢/٢٥٣ - ٢٥٨.

[2] جواب أهل الإيمان، ص٢٠ - ٢١.

[3] الأشعري، مقالات ٢/٥٨٤.

أصوات وإنما هو القول الذى يجده العاقل من نفسه .." أما عن العبارة الدالة على الكلام: سواء أكانت الأصوات الصادرة عن اللسان، أم الحروف المكتوبة فان الأشعرى يتردد فى تسميتها كلاما على طريق المجاز أم كلاما حقيقيا. والغالب ان الكلام عنده وعند أتباعه يطلق بالاشتراك اللفظى على الكلام النفسى القديم القائم بذاته تعالى، وعلى الكلام اللفظى الخارجى الحادث المركب من الحروف.[1]

ويستشهد أبو حامد الغزالى (ت ٥٠٥)، وهو من كبار شيوخ الأشاعرة على التفرقة بين نوعى الكلام بقول الأخطل الشاعر (ت. سنة ٩٠):

إن الكلام لفى الفؤاد وإنما — جعل اللسان على الفؤاد دليلا[2]

وترجع هذه التفرقة عند الأشاعرة إلى مشكلة هامة فى تاريخ الفلسفة. وهى الصلة بين الفكر واللغة، ومن المرجح أنهم تأثروا فى هذا الصدد بالرواقية[3]، إذ يذكر ديوجانس اللائرسى أن الرواقيين قسموا الجدل (المنطق) إلى قسمين: أحدهما يتعلق بالمدلولات (أو ما أسموه باللكتون أى مضمون الفكر أو المعنى) والآخر يتعلق بالألفاظ الدالة[4] (أى الكلام الخارجى)، وبين لنا سكستوس أمبيريقوس الفرق بين المدلول Thing Signified وبين اللفظ الدّال Thing Signifies. فى نظر

(١) فيما يختص بآراء الأشاعرة فى التفرقة بين الكلام النفسى والكلام الخارجى راجع الشهرستانى: نهاية الإقدام. ص٣٢٠ - ٣٢٢. الملل. ص٩٦؛ الإيجى: المواقف. ص٢٩٤. البغدادى أصول الدين ص١٠٢ الاسفراييني: التبصير فى الدين ص١٣٥ الجوينى: لمع الأدلة ص٩١. الإرشاد، ص١٠٤ - ١٠٨.

(٢) الغزالى الأحياء ١٠٨/١ وراجع أيضا المستصفى ٦٤/١ الاقتصاد ص٥٤ - ٥٨ ومعيار العلم ص٧٥ - ٧٧.

(٣) د. عثمان أمين الفلسفة الرواقية ص٢٩٨ - ٢٩٩.

(٤) Kneale: The development of logic, p. 139.

الرواقيين بمثال هو لفظ "ديون" فهو لفظ دال، أما المدلول فهو المعنى الذى نفهمه من هذا اللفظ، وهو تصورنا للشخص نفسه صاحب هذا الاسم.(1)

وقد ظن بعض الباحثين من أمثال الدكتور فهمي جدعان أن هذه النظرية المنطقية الرواقية قد أثرت فى الأشاعرة فقط دون سائر مفكرى الإسلام.(2) والواقع أن تأثير هذه النظرية يمتد ليشمل دائرة أوسع، فقد أخذت الكرامية بالتفرقة بين الكلام النفسى أو المعنى من ناحية وبين الكلام من حيث هو حروف حادثة من ناحية أخرى.(3) وهكذا أخذت بعض الفرق الكلامية بهذه التفرقة، وكذلك نجدها لدى الأصوليين(4)، وفلاسفة الإسلام كالفارابى(5)، واخوان الصفا(6)، وابن سينا(7)، وابن رشد، وقد استخدم الأخير هذه التفرقة تماما كما استخدمها الأشاعرة فى حل مشكلة كلام الله، فقال: "فقد تبين لك أن القرآن – الذى هو كلام الله – قديم، وأن اللفظ الدال عليه مخلوق له سبحانه، لا لبشر .. (وأن) الحروف التى فى المصحف، فإنما هى من صنعنا بإذن الله وإنما وجب لها التعظيم، لأنها دالة على اللفظ المخلوق لله وعلى المعنى الذى ليس بمخلوق".(8)

---

(1) Ibid, p. 140 قارن هذا بما يقوله الغزالى عن "الضرب" من حيث هو معنى معلوم يـدرك بالحس ومن حيث هو لفظ مؤلف من الضاد والراء والنار أو التاء من حيث هو لفظ دال ومن حيث مدلولها (الاقتصاد فى الاعتقاد ص٥٦ – ٥٨).

(2) Jadaane: L'influence du Stoicisme, pp. 172 - 174.

(3) البغدادى: الفرق بين الفرق، ص١٣٣.

(4) راجع شرح قطب الدين الرازى (ت سنة ٧٦٦ هـ) على الرسالة الشمسية القاهرة المطبعة الأميرية ١٩٠٥ ١/١٧٦ – ١٧٧؛ حسن العطار: حاشية على شرح التهذيب الخبيصى. القاهرة المطبعة الأزهرية ١٣١٨هـ ص٥٥.

(5) الفارابى: إحصاء العلوم ص١٧ – ١٨.

(6) اخوان الصفا: الرسائل – الرسالة العاشرة ١/٢٧٦ – ٢٧٧.

(7) ابن سينا: الشفاء (المدخل)، ط سنة ١٩٥٢ ص ٢٠.

(8) ابن رشد: مناهج الأدلة، ص١٦٢ – ١٦٣.

أما ابـن تيمية فإنه يرفض هذا الحل لمشكلة كلام الله، ويشير إلى البيت الذى ينسب إلى الأخطل، والذى قلنا إن الأشاعرة كالغزالى يتّخذون منه دليلا على صحة مذهبهم، أعنى "إن الكلام لفى الفؤاد وإنما .." فيذهب إلى أن من الناس من أنكر أن يكون هذا البيت من شعره، وقالوا إنهم فتّشوا دواوينه فلم يجدوه. فهذا البيت لم يثبت نقله عن قائله باسناد، ولا تلقاه أهل العربية بالقبول وحتى لو كان الأخطل قد قاله، فإنما أراد – فيما يفسر المفسرون للشعر – أن أصل الكلام من الفؤاد، هذا فضلا عن أن الأخطل نصرانى، والنصارى قد أخطأوا فى مسمى الكلام فجعلوا المسيح القائم بنفسه هو نفس كلمة الله.[1]

ويذكر ابن تيمية أن أهل السنة لم يكن فيهم من يقول إن القرآن العربى ليس هو كلام الله، ولا يجعل المتلو مجرد معنى، بل كلهم متفقون على أن القرآن المتلو هو القرآن العربى الذى نزّله روح القدس من الله الحق، وهو كلام الله الذى تكلم به.

فلفظ القرآن يطلق على الكلام والتكلم جميعا، أى يراد به أمران:

**١ – المصـــــدر:**

أو القرآن ذاته. قال تعالى "إنّ علينا جمعه وقرءانه. فإذا قرأنه فاتّبع قرءانه. ثمّ إنّ علينا بيانه" (القيامة ١٧ – ١٩)، وفى الصحيحين عن ابن عباس، قال: "إن علينا أن نجمعه فى قلبك وتقرأه بلسانك". وقال أهل العربية: يقال قرأت الكتاب قراءة وقرآنا.

**٢– التـــــلاوة:**

أو الفعل الذى يقرأ به القرآن. قال تعالى "فإذا قرأت القرآن فاستعذ بالله من الشّيطن الرّجيم" (النحل: ٩٨)، وقال أيضًا "وإذا قرئ القرءان فاستمعوا له وأنصتوا" (الأعراف: ٢٠٤).[2]

[1] الإيمان ص١١٩ – ١٢١.

[2] جواب أهل الإيمان ص٢١ – ٢٢.

والإيمان يتضمن "الإيمان بأن القرآن كلام الله منزّل غير مخلوق، منه بدأ وإليه يعود، وأن الله تعالى تكلم به حقيقة. وأن هذا القرآن الذى أنزل على محمد ﷺ هو كلام الله حقيقة، لا كلام غيره، ولا يجوز اطلاق القول بأنه حكاية عن كلام الله أو عبارة عنه، بل إذا قرأه الناس أو كتبوه في المصاحف، لم يخرج بذلك عن أن يكون كلام الله تعالى حقيقة، فإن الكلام إنما يضاف حقيقة إلى من قاله مبتدئا، لا إلى من قاله مبلغا مؤديا، وهو كلام الله: حروفه ومعانيه. ليس كلام الله الحروف دون المعانى، ولا المعانى دون الحروف.[1]

## كلام الله: هل بعضه أفضل من بعض أم لا؟

يشير ابن تيمية إلى تنازع الناس في هذه المسألة، فطوائف يقولون بعض كلام الله أفضل من بعض، وطوائف تنكر ذلك.

أما الذين ينكرون تفاضل كلام الله بعضه على بعض فمنهم الكلاّبية، ومن سلك مسلكهم كالأشعرى، وبعض أصحابه كأبى بكر الباقلانى، وجماعة من الفقهاء من متأخرى أصحاب مالك والشافعي وأحمد وغيرهم، واستندوا في موقفهم إلى أن مقتضى الأفضل نقص المفضول عنه، وكلام الله لا يتبعض.

وقد ظنوا أن القول بتفاضل كلام الله بعضه على بعض، إنما يمكن على قول المعتزلة ونحوهم ممن يقولون إنه مخلوق، فمذهبهم يسمح بهذا، أن يكون فضل بعض القرآن على بعض، فضل مخلوق على مخلوق، وتفضيل بعض المخلوقات على بعض لا ينكره أحد. فلما ظن أولئك أن القول بتفضيل بعض كلام الله على بعض مستلزم لكون القرآن مخلوقا، فروا من ذلك، وأنكروا القول به، لأجل ما ظنوه من التلازم، واضطروا إلى تحريف ما ورد عن الرسول في هذا الصدد فذهبوا إلى أن ما ورد من ذلك بقوله أفضل وأعظم لبعض الآى والسور، فمعناه عظيم وفاضل.[2]

---

[1] العقيدة الواسطية، ص١٢ - ١٣.

[2] جواب أهل الإيمان، ص٣١ - ٣٣، ص٤٣ - ٤٦.

ولكن الأمر ليس كذلك، فقد كان سلف الأمة يقولون إن القرآن كلام الله غير مخلوق، ويقولون مع ذلك إن كلام الله بعضه أفضل من بعض، كما نطق بذلك الكتاب والسنة، فقد ورد في النصوص النبوية ما يفيد أن الفاتحة لم ينزل مثلها في الكتب الثلاثة: التوراة، والإنجيل، والقرآن، وأن سورة الإخلاص تعدل ثلث القرآن، وأن آية الكرسي أعظم آية في القرآن .. فدل ذلك على أن الآيات تتماثل تارة، وتتفاضل تارة أخرى.

كما أن التوراة والإنجيل والقرآن جميعا كلام الله، ومعلوم أن القرآن أفضل الكتب الثلاثة.[1]

وتثبت الحجج العقلية أيضًا أن كلام الله بعضه أفضل من بعض، فمعلوم أن الكلام له نسبتان: نسبة إلى المتكلِّم المخبر، ونسبة إلى المخبر عنه المتكلم فيه، "قل هو الله أحد"، و"تبت يدا أبي لهب" كلاهما كلام الله، وهما مشتركان من هذه الجهة، لكنهما متفاضلان من جهة المتكلم فيه، المخبر عنه، ألا ترى أن المخلوق يتكلم بكلام هو كلامه، لكن كلامه الذي يذكر به ربّه أعظم من كلامه الذي يذكر به بعض المخلوقات، والجميع واحد؟ فاشتراك الكلاميين بالنسبة إلى المتكلم، لا يمنع تفاضلهما بالنسبة إلى المتكلم فيه.[2]

هذا، ومذهب جمهور السلف الذي ارتضاه ابن تيمية، وهو أيضًا مذهب بعض الأشاعرة ممن خالفوا إمامهم، وأقروا القول بتفضيل بعض القرآن على بعض، كالشيخ الإسفراييني وأبي حامد الغزالي.[3]

---

[1] جواب أهل الإيمان، ص٤ – ٥.

[2] نفس المصدر، ص٣٥.

[3] نفس المصدر، ص٢٨، ص٣٠.

## ٥- نظرية الكسب

يلاحظ ابن تيمية أن النزاع قد عظم بين المعتزلة والأشاعرة حول مسألة أفعال العباد، وأشكلت على الطائفتين، وحاروا في حلها، وعرضنا فيما سبق لنقد ابن تيمية لمذهب المعتزلة نفاة القدر الذين ذهبوا إلى أن الكفر والفسوق والعصيان أفعال قبيحة، والله منزه عن فعل القبائح، فلا تكون أفعالا له.

أما الأشاعرة فقد قاموا بالرد على المعتزلة، وحاولوا حل المشكلة بنظريتهم في الكسب[1]، وقد حاول أصحابها التوفيق بين القدرية والجبرية فلم يوفقوا، ويشير بعض الباحثين المعاصرين إلى احتمال تأثر الأشاعرة فيها بمصادر أجنبية كالرواقية[2]، وقد هاجمها ابن تيمية. لأن أصحابها "لا يقولون إن العباد فاعلون لأفعالهم حقيقة. ولكن هم مكتسبون لها، وإذا طولبوا بالفرق بين الفعل والكسب لم يذكروا فرقا معقولا. ولهذا كان يقال: عجائب الكلام ثلاثة: أحوال أبي هاشم، وطفرة النظام، وكسب الأشعري"[3] ولذلك عد ابن تيمية أصحاب نظرية الكسب من "المائلين إلى الجبر" لأنهم قالوا: إن قدرة العبد لا تأثير لها في حدوث مقدورها، وأن الله أجرى

---

[1] راجع الأشعري: اللمع، ط١٩٥٥، ص٧٦ - ٧٨، ص٩٢ - ٩٥. البغدادي: أصول الدين ص١٣٩؛ الشهرستاني: الملل ص٩٨؛ التهانوي: كشاف اصطلاحات الفنون تحقيق، د. لطفي عبد البديع، ط١٩٦٣: ٢٨٢/١؛ كذلك د. حمودة غرابة: أبو الحسن الأشعري. ص١٠٨ - ١٥؛ د. أحمد صبحي: في علم الكلام. ص٤٨٤ - ٤٨٩.

[2] راجع:
Horovitz: Uber den Einfluss der griech philosophie, S. 32 - 33.
وكذلك جرونيباوم حضارة الإسلام ص٤٤٧ د. عبد الرحمن بدوي خريف الفكر اليوناني ط٢ ص٤٢ سانتلانا تاريخ المذاهب الفلسفية مخطوط بدار الكتب نسخة بالآلة الكاتبة ص٢٠.

[3] منهاج السنة ٢٢٦/٢ الصفدية ص١٥١.

العادة بخلق مقدورها مقارنا لها، فيكون الفعل خلقا من الله وإبداعا وإحداثا وكسبا من العبد لوقوعه مقارنا لقدرته، وقالوا: إن العبد ليس محدثا لأفعاله، ولا موجدا لها.

حقا إنهم لم يصرحوا بالجبر المحض، بل يثبتون للعبد قدرة حادثة، والجبرى المحض هو الذى لا يثبت للعبد قدرة ألبتة، ولذلك أخذوا يفرقون بين الكسب الذى أثبتوه وبين الخلق، فقالوا: الكسب عبارة عن اقتران المقدور بالقدرة الحادثة، والخلق هو المقدور بالقدرة القديمة، ولكن ذلك لا يوجب – فى نظر ابن تيمية – فرقا حقيقيا بينهم وبين الجبرية.

الحل إذن هو فى وجوب التفرقة فى حق الرب تعالى بين أمرين: فمن ناحية أفعال العباد مخلوقة لله كسائر المخلوقات، ومفعولة له كسائر المفعولات. ومن ناحية أخرى فإنها ليست فعل الرب، وإنما هى فعل العبد القائم به، حقيقة لا مجازا، ولا غرابة فى ذلك، فالكذب والظلم وسائر القبائح لا يتصف بها إلا من كانت فعلا له، والعبد هو الذى يفعلها وتقوم به، ولا يتصف بما خلقه فى غيره من الطعوم والألوان والروائح والأشكال والمقادير والحركات وغير ذلك، فإذا كان الله قد خلق لون الإنسان، لم يكن هو المتلوّن به، وإذا خلق رائحة منتنة، أو طعما مرًا، أو صورة قبيحة، أو نحو ذلك مما هو مكروه مذموم مستقبح، لم يكن متصفا بهذه المخلوقات القبيحة المذمومة المكروهة.[1]

نخلص من هذا إلى أن العباد فاعلون حقيقة، والله خالق أفعالهم، والعبد هو المؤمن أو الكافر، والبر أو الفاجر، والمصلى والصائم، وللعباد قدرة على أعمالهم، ولهم إرادة، والله خالقهم، وخالق قدرتهم وإرادتهم[2] بخلاف جمهور الأشعرية ومن وافقهم إذ يقولون: إن العبد فاعل مجازا وليس حقيقة، وأن فعل العبد فعل لله لا للعبد، لأنهم يقولون إن فعل الله هو مفعوله، والخلق هو المخلوق.[3]

---

[1] أقوم ما قيل – هـ ١٤٢/٥ – ١٤٦.

[2] فى أصول الدين ص١٦.

[3] الصفدية: ١٥٢/١ – ١٥٣.

**امكان تكليف ما لا يطاق**

حاول الأشاعرة اثبات المشيئة المطلقة لله تعالى، فقرروا أن أى شئ كان مقدورا وفعلا لم يكن ظلما من الله، إذ الظلم هو التصرف فى ملك الغير، إذن فلا معنى للظلم فى حق الله تعالى، إذ له كل شئ. ولكن يأخذ ابن تيمية على الأشاعرة أنهم يجوّزون أن يعذّب الله العبد فى الدنيا والآخرة بلا ذنب، كما يجوّزون تعذيب أطفال الكفار ومجانينهم بلا ذنب، ومنهم من يقطع بدخول أطفال الكفار النار ومنهم من يجوزه، وهؤلاء إنما أشبه عليهم الأمر، إذ يروون حديثا عن خديجة أنها سالت النبى ﷺ عن أطفال المشركين، فقال: فى النار، فقالت: بلا عمل؟ فقال: الله أعلم بما كانوا عاملين. يقول ابن تيمية: وهذا الحديث كذب موضوع عند أهل الحديث.[1]

**٦- مشكلة السببية**

يرتبط البحث فى مشكلة السببية بموضوع الجبر والاختيار: فمن ناحية نجد المجبرة مثل جهم بن صفوان وأمثاله ممن يقولون: العبد لا فعل له البتة، ولا قدرة، بل الله هو الفاعل القادر وحده، فهؤلاء لا يجعلون للإنسان قدرة تؤثر فى مقدورها، ولا لشئ من الأجسام طبيعة، ولا غريزة، أى ينكرون العلاقة بين السبب والمسبب، إذ لا فاعل عندهم غير الله وحده، ولما كان الأشاعرة مائلين إلى الجبر، كما لاحظ ابن تيمية - فإنهم كانوا أيضًا من أنصار انكار السببية.[2]

ومن ناحية أخرى نجد المعتزلة ونحوهم من القدرية يفرّقون بين تأثير الحى القادر وبين تأثير غيره، ويقرّون بصحة قانون السببية مع الفلاسفة. ويميل ابن تيمية إلى موقف المعتزلة فى هذه المسألة، بينما يرفض موقف الأشاعرة ومن وافقهم.

ففى كتاب الصفدية يقول ابن تيمية: "إن كثيرًا من أهل النظر والكلام كالأشعرى وغيره أنكروا الأسباب والطبائع والقوى الموجودة فى خلق الله وأمره، وأنكروا حكم الله المقصودة بذلك، وقالوا فى لا مات كى المذكورة فى القرآن،

---

[1] منهاج السنة ٢/٢٣٣ - ٢٣٤.

[2] الفرقان بين الحق والباطل - ك ١/٢٦ الرد على المنطقيين من ٢٧ الصفدية ١/١٤٣.

كقوله "وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون" (الذاريات: ٥٦) وقوله "ولذلك خلقهم" (هود: ١١٩)، وقوله "لعلهم يتقون" (البقرة: ١٨٧)، وأمثال ذلك هى لام العاقبة ليست لام التعليل. إذ كان يمتنع عندهم أن يفعل الله شيئا لأجل شئ أو يأمر بشئ لأجل شئ. فهؤلاء لا يثبتون فى الأفلاك العلوية، ولا الأجسام السفلية، ولا النفوس قوى تكون سببا لحدوث شئ، وإذا أنكروا تأثير القدرة التى للحيوان فهم لما سواها أشد إنكارا وذلك لأنهم قالوا: "إن المؤثر فى الحوادث هو قدرة الله فقط، ولا أثر لشئ من ذلك، ولهذا قال الأشعرى: إن أخص وصف الرب هو القدرة على الاختراع".

إذن ليس ثمة أسباب ومسببات[1]، وإنما هو التلازم بين فعلين، أو اقترانهما فى العادة، فإن العادة جارية بأن الإنسان يأكل فيشبع، ويشرب فيروى، ويضرب بالسيف فيقطع .. إن مجرد القدرة القديمة هى المحدثة للشبع والرى والقطع وغير ذلك من هذه الأمور المقارنة لها لا بها، وأنه ليس هنا قوة ولا طبيعة ولا فعل له تأثير فى هذه الحوادث بوجه من الوجوه".

ويشير ابن تيمية إلى أبى حامد الغزالى فى كتابه "تهافت الفلاسفة"[4] كأحد الأشاعرة الذين أنكروا مبدأ السببية، وجعل هذه المسألة من الأصول التى نازع فيها الفلاسفة، ولهذا اشتد نكير ابن رشد عليه فى كتابه "تهافت التهافت"[5]، وجعل هذا من المواضع التى استطال بها على أبى حامد، وانتهز بها الفرصة فى الرد عليه والانتصار للفلاسفة.[6]

---

[1] قارن موقف الأشاعرة بموقف دافيد هيوم (١٧١١ – ١٧٧٦م) من قانون العلية أو السببية وعن مذهب الأشاعرة فى الأطراد فى وقوع الحوادث راجع الجوينى: الإرشاد، ط القاهرة ١٩٥٠، ص٢٤٣؛ الباقلانى: التمهيد، ط بيروت، ١٩٥٧، ص٣٠٠، ٣٠١؛ وكذلك د. النشار مناهج البحث، ط٢، ص١٨ وما بعدها، د. عاطف العراقى: تجديد فى المذاهب ط٣ ص٦٨ – ٧٣.

[4] راجع الغزالى: تهافت الفلاسفة ط٣، دار المعارف، ص٢٣٧ – ٢٣٨.

[5] راجع: ابن رشد: تهافت التهافت ط دار المعارف ٧٨١/٢ – ٧٨٨.

[6] الصفدية ١٤٧/١ – ١٤٩.

ولقد ارتأى ابن تيمية أن الأشاعرة عندما أنكروا مبدأ السببية فإنهم من ناحية خالفوا بذلك الكتاب والسنة وإجماع السلف والأئمة وصرائح العقول. فإن الله تعالى يقول: "إنَّ في خلق السَّموات والأرض واختلف الَّيل والنَّهار والفلك الَّتي تجري في البحر بما ينفع النَّاس وما أنزل الله من السَّماء من ماء فأحيا به الأرض بعد موتها وبثَّ فيها من كلِّ دابة وتصريف الرِّيح والسَّحاب المسخَّر بين السَّماء والارض لآيت لقوم يعقلون" (لبقرة: ١٦٤) وقال تعالى: "وهو الذي يرسل الرِّيح بشرا بين يدي رحمته حتى إذا اقلت سحابا ثقالا سقنه لبلد ميِّت فانزلنا به الماء فاخرجنا به من كلِّ الثمرات كذلك نخرج الموتى لعلَّكم تذكَّرون " (الأعراف: ٥٧) ومثل هذا كثير في الكتاب والسنة، يذكر سبحانه أنه فعل هذا بهذا. كما ذكر انه أنزل الماء بالسحاب وأنه أحيا الأرض بالماء.

ومن ناحية أخرى خالف الأشاعرة أصول البحث العلمي. فالعلماء متفقون على إثبات حكمة الله في خلقه وأمره، وإثبات الأسباب والقوى. وليس من السلف من أنكر كون حركات الكواكب قد تكون من تمام إثبات الحوادث، فقد جعل الله هبوب الرياح، ونور الشمس والقمر على سبيل المثال من أسباب الحوادث[1]. ولهذا قال أهل السلف: إن الله جعل في الأعيان قوى وطبائع تحصل بها الآثار، كما جعل في النار التسخين، وفي الماء التبريد ونحو ذلك.[2]

لقد أدرك شيخنا أن نقد الأشاعرة لقانون السببية يتعارض مع القوانين العلمية التي يسير بمقتضاها العالم، ويفضي هذا النقد إلى الشك في المعرفة، فضلا عن مخالفته الصريحة للكتاب والسنة وجمهور السلف.

---

(١) الرد على المنطقيين ص٢٧٠.

(٢) الصفدية: ١/١٣٥.

## ٧- التحسين والتقبيح

رأينا فيما سبق ميل الشيخ السلفي إلى موقف المعتزلة العقليين من مسألة الحسن والقبح، إذ قرر معهم أن العقل هو المعيار السليم في إصدار الأحكام التقويمية على أفعال العباد.

أما موقف أبي الحسن الأشعري وأصحابه من هذه المسألة، فيعده ابن تيمية بدعة، تابع فيها جهم بن صفوان، لأن نفي الحسن والقبح العقليين لم يقله أحد من سلف الأمة ولا أئمتها[1]، فالجهمية والأشاعرة يقولون: ليس للأمر حكمة تنشأ، لا من نفس الأمر، ولا من نفس المأمور به، ولا يخلق الله شيئا لحكمة ولكن نفس المشيئة أوجبت وقوع ماوقع، وتخصيص أحد المتماثلين بلا مخصص، فيجوز أن يأمر بكل أمر، حتى الكفر والفسوق والعصيان، ويجوز أن ينهى عن كل أمر، حتى عن التوحيد والصدق والعدل.[2]

والغريب أن رائد المذهب العقلي في العصر الحديث، أعني ديكارت (١٥٩٦ - ١٦٥٠م) قد ذهب هذا المذهب، فقد رأى الفيلسوف الفرنسي أنه لضمان القدرة المطلقة، والعلو المطلق لله ينبغي أن نقرر أن القضايا التي تبدو لنا متناقضة يمكن أن تكون صادقة لو شاء الله ذلك، وأن الأفعال التي يستهجنها ضميرنا يمكن أن تكون مقبولة لو قرر الله ذلك.[3]

يرفض ابن تيمية هذا المذهب الذي يتعارض مع النقل والعقل جميعا، ويستدل على فساده بقوله تعالى "يسئلونك ماذا أحل لهم قل أحل لكم الطيبت" (المائدة: ٤) يقول ابن تيمية: "فلو كان معنى الطيب هو ما أحل، كان الكلام لا فائدة فيه، فعلم أن الطيب والخبيث وصف قائم بالأعيان"، وقد بين الله في كتابه، وعلى لسان رسوله حكمته في خلقه وأمره، كقوله: "ولا تقربوا الزنى، إنه كان فحشة

---

[1] الرد على المنطقيين ص٤٢١.

[2] جواب أهل الإيمان، ص١٢٨.

[3] د. عبد الرحمن بدوي: الأخلاق النظرية، الكويت ١٩٧٥ ص٩٥.

وساء سبيلا" (الإسراء: ٣٢)، فعلّل التحريم بأنها فاحشة، فعلم أنها فاحشة بدون النهي. وأن ذلك علة للنهي عنها .. (إذن) ليست الأشياء كلها مستوية في أنفسها. ولا عنده (تعالى)، وأنه لا يخصص المأمور على المحظور لمجرد التحكم".

هكذا يبطل الامام تقي الدين دعوى الجهمية والاشاعرة أن الأمور كلها متماثلة يأمر الله بأحدهما وينهى عن الآخر لا لسبب ولا لحكمة. لانه ما ثمَ إلا إرادة رجح بها أحد المتماثلين بلا مرجح.[1]

## ٨- الإيمان

كان جهم بن صفوان يرى أن الإيمان مجرد معرفة الله. وهي معرفة لا تزول إلا بالجحد. قال: "الإيمان لا يتبعض أي لا ينقسم إلى عقد وقول وعمل. قال: لا يتفاضل أهله فيه. فإيمان الأنبياء وإيمان الأمة على نمط واحد. إذ المعارف لا تتفاضل"[2]. ويبين لنا ابن تيمية مفهوم الإيمان عند الجهمية، فيذكر أنه إذا كان العلم في قلب إنسان ما فهو مؤمن كامل الإيمان. وإيمانه كإيمان النبيين. ولو قال وعمل ما عسى أن يقول ويعمل. ولا يتصوّر عندهم أن ينتفي عنه الإيمان إلا إذا زال ذلك العلم من قلبه.[3]

ومفهوم الأشعري وأصحابه عن الإيمان مستمد من جهم بن صفوان. فيما يؤكد ابن تيمية، إذ يقول "كفر أحمد بن حنبل ووكيع وغيرهما من قال بقول جهم في الإيمان الذي نصره أبو الحسن (الأشعري)"،[4]. وأغلب الظن أن ابن تيمية يشير إلى موقف الأشعري من مسألة الإيمان كما عرضها في كتاب اللمع ولكن يبدو أن أبا الحسن الأشعري قد تخلّى عن هذا الموقف في أواخر حياته. إذ يذكر ابن تيمية

---

[1] جواب أهل الإيمان. ص ١١٤ - ١١٧.

[2] الشهرستاني: الملل، ص ٨٨.

[3] الإيمان؛ ص ١٢٣.

[4] نفس المصدر، ص ١٠٤.

نفسه أن الأشعرى فى كتابه "الإبانة فى أصول الديانة" الذى ذكر أصحابه أنه آخر كتاب صنّفه[1]، قال: ".. وأن الإيمان قول وعمل، يزيد وينقص".[2]

على أى حال فإن المشهور عن أبى الحسن الأشعرى وأصحابه هو متابعة الجهمية فى معنى الإيمان. يقول ابن تيمية: "والقاضى أبو بكر الباقلانى نصر قول جهم فى مسألة الإيمان متابعة لأبى الحسن الأشعرى وكذلك أكثر أصحابه"[3] ويقدّم ابن تيمية نصا للباقلانى يعرض فيه وجهة النّظر الأشعرية فى الإيمان، ثم يفنّدها، فيقول:

"قال القاضى أبو بكر فى "التمهيد": فإن قالوا: فخبّرونا ما الإيمان عندكم؟ قيل: الإيمان هو التصديق بالله، وهو العلم، والتصديق يوجد بالقلب، فإن قال: فما الدليل على ما قلتم؟ قيل: إجماع أهل اللغة قاطبة على أن الإيمان قبل نزول القرآن وبعثه النبى صلى الله عليه وسلم، هو التّصديق، لا يعرفون فى اللغة إيمانًا غير ذلك، ويدل على ذلك قوله تعالى: "وما أنت بمؤمن لنا" (يوسف: ١٧) أى بمصدق لنا، ومنه قولهم: فلان يؤمن بالشفاعة، وفلان لا يؤمن بعذاب القبر، أى لا يصدّق بذلك، فوجب أن الإيمان فى الشريعة هو الإيمان المعروف فى اللغة، لأن الله ما غيّر اللسان العربى ولا قلبه، ولو فعل ذلك لتواترت الأخبار بفعله، وتوفرت دواعى الأمّة على نقله، ولغلب إظهاره على كتمانه، وفى علمنا بأنه لم يفعل ذلك، بل أقرّ أسماء الأشياء والتّخاطب بأسره على ما كان دليل على أن الإيمان فى الشّريعة هو الإيمان اللّغوى، ومما يبين ذلك قوله تعالى "وما أرسلنا من رسول إلاّ بلسان قومه" (إبراهيم: ٤) وقوله "إنّا جعلنه قرءانا عربيًا" (الزّخرف: ٣) فأخبر أنه أنزل القرآن بلغة العرب، وسمّى الأسماء بمسمّياتهم، ولا وجه للعدول بهذه الآيات عن ظواهرها بغير حجة، لاسيما مع القول

---

[1] أختلف الباحثون فى هذا الأمر فمنهم من يرى أن كتاب الإبانة كتب فى بداية مرحلة تحول الأشعرى عن مذهب الاعتزال. راجع د. غرابة: أبو الحسن الأشعرى ص٦٦ - ٦٧.

[2] الفتوى الحموية الكبرى ص٥٥ - ٥٦.

[3] الإيمان ص١٠٣.

بالعموم، وحصول التوقيف على أن القرآن قول نزل بلغتهم، فدَل على ما قلناه من أن الإيمان ما وصفناه دون ما سواه من سائر الطاعات من النوافل والمفروضات".[1]

هذه هي دعوى الباقلاني، ينقلها ابن تيمية بأمانة ثم يناقشها في دقة فائقة، ويرد على التصور الأشعري للإيمان، وذلك في تحليل دقيق مستفيض، يمكن تلخيصه في الوجوه الآتية:

١- ثمة نزاع في أن الإيمان في اللغة مرادف للتصديق، أو أنه بمعنى الإقرار، أي ليست هذه القضية من المسلّمات عند أهل اللغة، ولم تكن موضع إجماع عندهم. وإن قدّر أن قال واحد أو اثنان: إن الإيمان في اللغة هو التصديق فليس هذا إجماعا.

٢- لو سلّمنا أن الإيمان في اللغة هو التصديق، فالتصديق يكون بالقلب واللسان وسائر الجوارح، فمن أين كان تخصيصه بالتصديق القلبي، أي مجرد المعرفة؟ فلو أن رجلا صدّق بأنه يعذّب في قبره، ولم يكن في قلبه خوف من ذلك أصلا فهل يسمى مؤمنا بعذاب القبر؟ إنه لا يسمى مؤمنا به، وكذلك لا يسمى مؤمنا بالجنة والنار إلا من رجا الجنة وخاف النار، كما لا يسمى إبليس مؤمنا بالله، وإن كان مصدّقا بوجوده وربوبيته. فلا يوجد قط في كلام العرب أن من علم وجود شئ مما يخاف ويرجى ويجب حبه وتعظيمه، وهو مع ذلك لا يحبه ولا يعظمه ولا يخافه ولا يرجوه، بل يجحد به ويكذب به بلسانه؛ إنهم لا يقولون هو مؤمن به، بل ولو عرفه بقلبه وكذّب به بلسانه لم يقولوا: هو مصدق به، ولو صدق به مع العمل بخلاف مقتضاه، لم يقولوا: هو مؤمن به.

٣- ليس الإيمان هو مطلق التصديق، بل هو تصديق خاص مقيد بقيود اتصل اللفظ بها، فإن الله لم يأمرنا بإيمان مطلق غير مفسر، بل بإيمان خاص، وصفه وبيّنه وإذا فحصنا لفظ الإيمان في القرآن، وجدنا أنه يرد في الغالب ليبين أن الرجل لا يكون مؤمنا إلا بالعمل مع التصديق.

---

[1] الإيمان ص ١٠٤ - ١٠٥.

٤- لو فرضنا أن الإيمان هو مجرد التصديق، فالتصديق التام القائم بالقلب مستلزم لما وجب من أعمال القلب والجوارح، فإن هذه لوازم الإيمان التام، وانتفاء اللازم دليل على انتفاء الملزوم.

٥- إذا فرض أن لفظ الإيمان كان معناه في اللغة التصديق، وأن اللفظ باق على معناه في اللغة، فمعلوم أن الشارع زاد فيه أحكاما، وبيّن أن المراد هو الإيمان الذى صفته كذا وكذا، أى أن الشارع استعمل اللفظ كمصطلح له حقيقة شرعية، ومن أجل ذلك يقول أهل السلف: إن الرسول وقفنا على معانى الإيمان، وبيّنه لنا، وعلّمنا مراده منه.[1]

وخلاصة القول إن الإيمان هو قول بالقلب واللسان، وعمل بالجوارح، وهو يزيد بالطاعة وينقص بالمعصية.[2]

---

(1) الإيمان ص١٠٤ - ١١٤.

(2) الواسطية، ص١٦.

# الباب الثّانى

# موقف ابن تيمية من الفلاسفة

الفصل الأول: موقفه من الفلاسفة وعلومهم عامة.

الفصل الثانى: موقفه من الفلسفة الإلهية.

# الفصل الأول

## موقفه من الفلاسفة وعلومهم عامة



## موقفه من الفلاسفة وعلومهم عامة

**تمهيـــــد:**

عرضنا فيما سبق موقف ابن تيمية من أهم الفرق الكلامية: الشيعة، والمعتزلة، والأشاعرة، وقد استهدف شيخنا من مناقشته للمتكلمين إبراز ما وقعوا فيه من أخطاء. ولاحظ أن غلط هؤلاء المتكلمين قد أدى إلى مزيد من الغلط من جانب فلاسفة الإسلام[1] الذين ظنوا أن أقوال المتكلمين هي دين المسلمين. الموافق لأقوال الرسول ﷺ وأصحابه، ومن هذا المنطلق كانت مناظرات ابن سينا وأمثاله في كتبهم لمبتدعة أهل الكلام، ترمي إلى بيان فساد آراء المتكلمين، وظن الفلاسفة أنه لم يبق حق بعد ذلك إلا ما يقولونه هم، يقول ابن تيمية: "وليس الأمر كذلك، بل ما يقوله مبتدعة أهل الكلام فيه خطأ مخالف للشرع والعقل، والخطأ فيما يقوله المتفلسفة في الإلهيات والنبوات والمعاد والشرائع، أعظم من خطأ المتكلمين. وأما فيما يقولونه في العلوم الطبيعية والرياضية فقد يكون صواب المتفلسفة أكثر من صواب من رد عليهم

---

[1] لا يستخدم ابن تيمية عادة اصطلاح فلاسفة الإسلام، وإنما يسميهم الفلاسفة المنتسبين إلى الاسلام (راجع الصفدية، ص٢٦٥) أو الفلاسفة الذين في الإسلام (راجع الرد على المنطقيين، ص٢٠). ولذلك حذا حذوه بعض كتاب السلفية الذين أعرضوا عن استعمال كلمة فلاسفة الإسلام. بحجة أن الإسلام ليس في حاجة إلى فلاسفة. وبغض النظر عن مدى صحة هذه الحجة. نود أن نلفت الأنظار إلى أن لفظ الإسلام يطلق بمعنيين أحدهما للإشارة إلى الدين. والآخر للدلالة على العالم الذى ساد فيه هذا الدين، أى الدلالة على العالم الإسلامى لذلك يقال مثلا "زنادقة الإسلام ثلاثة .." (السبكى: طبقات الشافعية: ٢/٤ - ٣) وواضح أن المقصود هنا زنادقة العالم الاسلامى لا زنادقة الدين الاسلامى. وعلى هذا الأساس لا أجد مبررا لمن يتردد في استعمال لفظ فلاسفة الإسلام.

من أهل الكلام، فإن أكثر أهل الكلام في هذه الأمور بلا علم ولا عقل ولا شرع، ونحن لا نقدح فيما علم من الأمور الطبيعية والرياضية .."[1]

بهذه الروح النقدية يفحص شيخنا علوم الفلاسفة، فلا يرفضها برمتها، بل يستصوب بعض هذه العلوم، ويستهجن كل محاولة لإبطالها من جانب المتكلمين، مثل انكار كثير منهم لكثير من الأمور الرياضية كاستدارة الفلك، وغير تلك[2] فهذه العلوم عقلية محضة، ليس فيها تقليد لقائل، وإنما تعلم بمجرد العقل، ويجب التحاكم فيها إلى موجب العقل الصريح.[3]

ويعترف ابن تيمية بأن أرسطو وأتباعه "لهم في الطبيعيات كلام غالبه جيد. وهو كلام كثير واسع، ولهم عقول عرفوا بها ذلك، وهم يقصدون الحق، ولا يظهر عليهم العناد، لكنهم جهال بالعلم الإلهي إلى الغاية، ليس عندهم منه إلا قليل، كثير الخطأ".[4]

ويقترب موقف ابن تيمية هنا من موقف الغزالي الذى سبقه إلى التصريح بأن أكثر أغاليط الفلاسفة في الإلهيات[5]، إلا أن أبا حامد الغزالي كان قد أعلن شمول وصمة الكفر كافة الفلاسفة، على إختلاف عصورهم وأصنافهم.[6] ولكن ابن تيمية كان أكثر إعتدالا من الغزالي، وأقل منه تعميما، بل نجده أحيانا ينصف بعض الفلاسفة، ويمتدحهم، ويفضلهم على بعض المتكلمين فيقول مثلا "كان أساطين الفلاسفة القدماء، وكثير من المتأخرين منهم، على خلاف قول هؤلاء النفاة (أى نفاة الصفات الإلهية)، وكانوا أقرب إلى موافقة الأنبياء، وأتباع الأنبياء، من هؤلاء النفاة من المتفلسفة والجهمية والمتكلمة"[7]. ويميز شيخ الإسلام بين الفلاسفة المشركين

---

[1] الرد على المنطقيين، ص٣١١.
[2] نفس المصدر، ص١٠٥.
[3] نفس المصدر، ص٢٠٨.
[4] نفس المصدر ص١٤٣.
[5] الغزالي: المنقذ من الضلال ص١٥١.
[6] نفس المصدر ص١٤٠ وما بعدها.
[7] الرد على المنطقيين ص٣٢٣.

الذى انبرى لمهاجمتهم وطفق يفند دعاويهم ويبطلها، وبين الفلاسفة غير المشركين. يقول: "أما قدماء الفلاسفة الذين كانوا يعبدون الله وحده، ولا يشركون به شيئا. ويؤمنون بأن الله محدث لهذا العالم، ويقرون بمعاد الأبدان، فأولئك من الصابئة الحنفاء الذين أثنى الله عليهم".[1]

ولقد كان شيخنا حسن الظن ببعض فلاسفة اليونان القدماء كطاليس وسقراط وغيرهما من أساطين الفلاسفة، فقد ظن أنهم كانوا يقولون بحدوث هذا العالم وكانوا يقولون إن فوق هذا العالم عالما آخر يصفونه ببعض ما وصف النبى ﷺ الجنة، وكانوا يثبتون معاد الأبدان[2]. ولكن النصوص التى تحت أيدينا الآن لفلاسفة اليونان القدماء لا تسمح لنا بتأكيد ما قاله ابن تيمية، فضلا عن أن الأبحاث الحديثة في الفلسفة اليونانية تثبت خلاف ما ذكر الشيخ.

أما فلاسفة الإسلام، فعلى الرغم من أن ابن تيمية كان يقسو عليهم، إلا أن ذلك لم يمنعه من الإشادة ببعضهم كأبي البركات البغدادي[3]، وابن رشد الذى يعده "أقربهم إلى الإسلام".[4]

## المنطـــــق

### مكانته ووظيفته:

قسم أرسطو علوم الفلسفة قسمين كبيرين: قسم نظري، ويتضمن الطبيعيات والرياضيات، والفلسفة الأولى (الإلهيات)، وقسم علمي، يتضمن الأخلاق، وتدبير المنزل، والسياسة. والباحث في فلسفة أرسطو لا يجد إشارة ما إلى مكانة المنطق من الفلسفة، والواقع أن المعلم الأول لم يتعرض لهذه المسألة، ولكن جاء بعده الإسكندر الأفروديسي فأطلق على مجموعة كتب أرسطو المنطقية اسم الأورجانون

---

(1) نفس المصدر، ص٢٨٩.

(2) تفسير سورة الإخلاص، ص١٠٣.

(3) راجع: الرد على المنطقيين، ص٣٣٦.

(4) تفسير سورة الأخلاص، ص ٦٦.

L'Organon أي الآلة، فاعتبر المنطق في نظر المشائين آلة للفلسفة أو أداة لها، وليس جزءا منها، أما الرواقيون فقد رفضوا الموقف المشائي، وأعلنوا أن المنطق جزء من الفلسفة، أو بقول أصح هو القسم الأول من أقسامها الثلاثة، أما القسمان الآخران فهما: الطبيعة والأخلاق.

وتأرجح موقف فلاسفة الإسلام بين الرأيين، ولكنهم كانوا أميل إلى إعتبار المنطق أداة تعصم الذهن عن الزلل[1]. يقول ابن سينا في كتابه الإشارات والتنبيهات، عن غرض المنطق "المراد من المنطق أن يكون عند الإنسان آلة قانونية تعصمه مراعاتها عن أن يضل في فكره"[2]، إذ أن فطرة الإنسان غير كافية.[3]

يرفض ابن تيمية أن تكون وظيفة المنطق أو غرضه هو كما يقول الفلاسفة: إن المنطق ميزان العلوم العقلية، ومراعاته تعصم الذهن عن أن يغلط في فكره، كما أن العروض ميزان الشعر[4]، والنحو والتصريف ميزان الألفاظ العربية المركبة والمفردة، وآلات المواقيت موازين لها، ولكن ليس الأمر كذلك، فإن العلوم العقلية تعلم بما فطر الله عليه بني آدم من أسباب الإدراك لا تتوقف على ميزان وضعي لشخص معين[5]، أي أرسطو، فجماهير العقلاء من جميع الأمم يعرفون الحقائق من غير تعلم منهم لهذا المنطق الأرسطوطاليسي، وهم إذا تدبروا أنفسهم، وجدوا أنهم يعلمون حقائق الأشياء، بدون هذه الصناعة الوضعية.[6]

---

(1) عن اختلاف المسلمين في مسألة هل المنطق جزء من الفلسفة أم أداة لها، راجع الخوارزمي: مفاتيح العلوم ص١٣٢؛ حاجي خليفة: كشف الظنون ١٨٦/٢؛ التهانوي كشاف اصطلاحات الفنون: ٥١/١ - ٥٢.

(2) ابن سينا: الاشارات والتنبيهات ١٧٦/١ منطق الشرقيين، ص٥.

(3) يقول ابن سينا في قصيدته المزدوجة ص٣.

وفطرة الإنسان غير كافية ... في أن ينال الحق كالعلانية
ما لم يؤيد بحصول آلة ... واقية للفكر عن الضلالة

(4) قارن ابن سينا: النجاة، ص٥.

(5) الرد على المنطقيين، ص٢٦.

(6) نفس المصدر، ص٢٨.

ولا يجوز لعاقل أن يظن أن الميزان العقلي الذى أنزله الله هو منطق اليونان، فإن الله أنزل الموازين مع كتبه قبل أن يخلق اليونان، من عهد نوح وإبراهيم وموسى وغيرهم، وهذا المنطق اليوناني وضعه أرسطو (ت. سنة ٣٢٢ق.م) قبل المسيح بثلاثمائة سنة فكيف كانت الأمم المتقدمة تزن به؟ كما أن أمتنا أهل الإسلام، ما زالوا يزنون بالموازين العقلية، ولم يسمع سلفنا بذكر هذا المنطق اليوناني، وإنما ظهر في الإسلام لما عربت الكتب الرومية في دولة المأمون. أو قريبا منهم، ولما عرب المنطق وعرفه نظار المسلمين، فإنهم يعيبونه. ويذمونه ولا يلتفتون إليه.[1]

والواقع أن ابن تيمية عندما استبعد أن يكون غرض المنطق هو أنه يبين العمليات الفكرية التي يتم بها التفكير السليم، فإنما قد سبق بذلك المناطقة المحدثين من أمثال كينز وجوبلو وموى وغيرهم ممن ينبذون بشدة أى اقحام لعمليات ذهنية أو سيكولوجية في الدراسات المنطقية.

وينقسم المنطق عند فلاسفة الإسلام إلى قسمين كبيرين: التصور والتصديق. "فالطريق الذى ينال به التصور هو الحد، والطريق الذى ينال به التصديق هو القياس".[2]

## أولا – مبحث التصورات:

التصور هو إدراك الماهية من غير أن تحكم عليها بنفي أو إثبات، كقولك "الإنسان" فإنك تفهم أولا معناه، ثم تحكم عليه: إما بالثبوت، وإما بالانتفاء، فذلك الفهم السابق هو التصور، والتصديق هو أن تحكم عليه بالنفي أو الإثبات.[3]

---

(1) نفس المصدر، ص٣٧٣ – ٣٧٤.

(2) نفس المصدر، ص٤.

(3) فخر الدين الرازى: معالم أصول الدين هامش المحصل، ص٣.

وإذا رجعنا إلى أرسطو وجدنا أن الحد أو التعريف التام عنده هو البحث عن الماهية، وهو غاية علم التصورات، ويقوم على التقسيم الأسطى للموجودات إلى أجناس وأنواع.

وينبّه الأستاذ بروشار إلى صعوبة التوفيق في منطق أرسطو بين قضيتين أساسيتين عنده: الأولى هي أنه علم إلا بالكلي، والأخرى هي أن الفردَ وحده هو الموجود الحقيقي. وعندما جاء الرواقيون أمكن حل هذه الصعوبة ببساطة، فقد استبعدوا القضية الأولى، واستبقوا الثانية[1]، لأن الرواقيين أنكروا وجود الكليات في الخارج، ولم يستبقوا في دائرة الوجود سوى الأشياء المشخّصة وحدها واصطنعوا الإسمية كاتجاه يعكس طبيعة تفكير قوم اشتغلوا بالعلوم الطبية والسحر والتنجيم وتأثروا بالفيلسوف الكلبي انتيستانس الذي أعلن أن المعاني ليست إلا أسماء. ولا يوجد في الحقيقة إلا الأفراد.[2]

وقد أدى هذا الإتجاه الواقعي التجريبي لدى الرواقيين إلى رفض فكرة الحد الأرسطية أو التعريف التام، ونادى كريسبوس وأنتيباتر وغيرهما من الرواقيين بفكرة التعريف الناقص، أو ما يسمى بالرسم، ويقوم على أساس ذكر خواص الشئ، فإذا أراد الرواقيون تعريف شئ ما، فإنهم يذكرون الأمور التي تخصه، ويحصون الفروق التي تميزه عن غيره، فالمنطق الرواقي مخالف تماما لمنطق أرسطو، وقريب من منطق جون سيتورات مل.[3]

وقد استمد جالينوس فكرة التعريف بالخواص أو بالرسم من الرواقية، واستمد المناطقة الإسلاميون بدورهم هذه الفكرة من جالينوس، إذ أن رسائله المنطقية كانت معروفة في العالم الإسلامي.[4]

---

(1) Brochard: Etudes de philosophie, p. 239.

(2) Bréhier: Chrysippe, pp. 63 - 65.

(3) Brochard: Etudes, pp. 223 - 240.

(4) Jadaane: L'influence, pp. 115 - 117, Madkour: L' Organon, pp. 119 - 120.

، د. عثمان أمين: الفلسفة الرواقية، ص١٩٩ - ٣٠٠.

، د. النشار: مناهج البحث، ص٤٩ - ٥٠.

وكان شيخنا ذا إتجاه واقعي تجريبي كالرواقيين، رفض منطق أرسطو وتصوراته الكلية، وأخذ بفكرة التعريف بالرسم، فيذهب ابن تيمية إلى أن من يسأل عن لفظ الثلج وهو لم يره قط، أو يسأل عن اسم نوع من الفاكهة أو الحيوان الذي لم يره، أو لم يكن في بلاده، فالطريق في تعريفه إياه: إما التعيين، وإما الصفة:

١ - أما التعيين فإنه بحضور الشئ المسمى ليراه إن كان مما يرى، أو يذوقه أو يلمسه، ونحو ذلك.

٢ - وأما الطريق الثاني، وهو أن يوصف له ذلك، والوصف قد يقوم مقام العيان، كما قال النبي ﷺ: "لا تنعت المرأة المرأة لزوجها حتى كأنه ينظر إليها" (أخرجه البخاري وأبو داود والترمذي وغيرهم عن عبد الله بن مسعود)، والتعريف بالوصف إنما يكون بذكر الصفات التي تخص الشئ المراد تعريفه.[١] إذن الحد يستهدف عند ابن تيمية "التمييز بين المحدود وغيره" وليس الغرض منه "تصوير المحدود وتعريف حقيقته، وإنما يدعي هذا أهل المنطق اليوناني أتباع أرسطو، ومن سلك سبيلهم، وحذا حذوهم، تقليدا لهم من الإسلاميين وغيرهم"[٢]، ولذلك فإن كثيرا من المتكلمين من الأشاعرة والمعتزلة والشيعة يقولون: "إن حد الشئ وحقيقته خاصته التي تميزه".[٣]

هكذا شارك ابن تيمية في هدم فكرة الحد الأرسطية مع كثير من مفكري الإسلام على إختلاف مشاربهم.[٤]

وكان من المنطقي أن يرفض ابن تيمية مذهب المثاليين كأفلاطون وأصحابه ممن زعموا أن الماهية لها حقيقة ثابتة في الخارج غير وجودها، وأن

---

[١] الرد على المنطقيين، ص٥٤ - ٥٦.

[٢] نفس المصدر، ص١٤.

[٣] نفس المصدر، ص١٥.

[٤] مثل السهروردي: حكمة الإشراق، ص١٨ - ٢١؛ فخر الدين الرازي: محصل أفكار، ص٥ - ٤؛ أبو البركات البغدادي: المعتبر: ٣/١٢ - ١٣.

ماهيات الأنواع والأجناس وسائر الكليات موجودة في الأعيان، فقد ظن أصحاب أفلاطون أن الحقائق النوعية أو الماهيات الكلية المجردة، مثل إنسان كلي وفرس كلي، وأمثال ذلك ثابتة في الخارج وأنها أزلية لا تقبل الاستحالة، وهذه التي تسمى المثل الأفلاطونية، وقد تفطّن أرسطو وذووه أن هذه كلها أمور مقدرة في الأذهان، لا ثابتة في الأعيان[1]. وكأنّ شيخنا يود أن يلفت الأنظار إلى ما وقع فيه أرسطو من تناقض منطقي، وهو مؤسس المنطق، إذ أنه خالف أستاذه أفلاطون، وأعلن أنه ليس في الخارج إلا جزئي معين، فإذا عرف هذا لزم أن كل ما يعلم إنما يعلم بعلم جزئي مشخص ولا ينبغي أن نتصور موجودًا مطلقًا عاما[2] على نحو ما ذهب أرسطو.

ويحدّد ابن تيمية معنى الماهية ومعنى الوجود، فيقول: "إن ما يوجد في الذهن يسمى ماهية، وما يوجد في الخارج يسمى وجودًا، ثم يقرر أن الفرق بين الماهية والوجود، فرق لفظي اصطلاحي، لأن الماهية هي صورة ذهنية مطابقة لما هو في الخارج. أو هي "ما يرتسم في النفس من الشئ".[3]

## ثانيا – مبحث التصديقات:

يتعلق مبحث التصديقات بالقضايا والأقيسة، ويلاحظ ابن تيمية أن أبحاث أرسطو المنطقية في هذا الصدد عقيمة غير مجدية، فيذهب إلى أن كل ما ذكره أرسطو وأتباعه من صور القياس "مع كثرة التعب العظيم، ليس فيه فائدة علمية، بل كل ما يمكن علمه بقياسهم المنطقي، يمكن علمه بدون قياسهم المنطقي، وما لا يمكن علمه بدون قياسهم، لا يمكن علمه بقياسهم، فلم يكن في قياسهم لا تحصيل العلم بالمجهول الذي لا يعلم بدونه، ولا حاجة به إلى ما يمكن العلم به بدونه، فصار

---

[1] الرد على المنطقيين، ص٦٤ – ٦٦، ص٣٠٨.

[2] نفس المصدر، ص٨٤ – ٨٥.

[3] نفس المصدر، ص٦٤ – ٦٥، ٦٧.

عديم التأثير في العلم وجوداً وعدما، ولكن فيه تطويل كثير متعب. فهو مع أنه لا ينفع في العلم، فيه إتعاب الأذهان، وتضييع الزمان، وكثرة الهذيان".[1]

ويدعو شيخنا السلفي إلى الاهتمام بالمنهج الاستقرائي الذى يرجع إليه الفضل في تقدم علومنا التجريبية في العصر الحديث، والاستقراء الذى أهمله أرسطو هو أسلوب الذهن الذى يسير من الجزئي إلى الكلي، أما المنهج الاستنباطي ، فهو على العكس أسلوب الذهن الذى يسير من الكلي إلى الجزئي[2]، والمنهج الاخير هو الذى حظي بعناية أرسطو، وهو عديم الجدوى في نظر ابن تيمية وليس فيه فائدة علمية، لأنه يقوم على القضايا أو الأمور الكلية، "وتلك الأمور الكلية يمكن العلم بكل واحد منها بما هو أيسر من قياسهم، فلا تعلم كلية بقياسهم إلا والعلم بجزئياتها ممكن بدون قياسهم الشمولي، وربما كان أيسر".[3]

يذهب ابن تيمية إلى أن الحس يدرك المعيّنات أولا، ثم ينتقل منها إلى القضايا العامة، فإن الإنسان يرى هذا الإنسان، وهذا الإنسان، وهذا الإنسان، ويرى أنه حسّاس متحرك بالإرادة ناطق، وهذا هكذا، وهذا هكذا، فيقضي قضاء عاما أن كل إنسان حساس متحرك بالإرادة[4] إذن "فالكليات في النفس تقع بعد معرفة الجزئيات المعيّنة".[5]

إن استنتاج قضية جزئية كقولنا في الفيزياء المعاصرة "الحديد يتمدد بالحرارة، من قضية كلية مثل "كل المعادن تتمدد بالحرارة" لا يفيد علما، ففي القضية الكلية مصادرة على المطلوب، لأننا لم نتوصل إليها إلا بعد استقراء أجريناه على جميع المعادن، على الحديد وعلى النحاس .. إلخ. فالعلم بالجزئيات سابق

---

[1] نفس المصدر، ص٢٤٨.

[2] كلود برنار: مدخل إلى دراسة الطب التجريبي ترجمة د. يوسف مراد وحمد الله سلطان القاهرة وزارة المعارف ١٩٤٤ ص٤٤.

[3] الرد على المنطقيين، ص٢٥١ - ٢٥٢.

[4] نفس المصدر، ص٣٦٣.

[5] نفس المصدر، ص٣٦٨.

على العلم بالكليات، ولذلك فالعلوم الطبيعية كلها من المجربات[1]، أى تقوم على التجربة.

قلنا منذ هنيهة أن الماهية عند ابن تيمية هى "ما يرتسم فى النفس من الشئ"[2]، أى أن المعرفة فى نظرة تأتى من الأثر الحاصل عندنا من موضوع خارجى، ولذلك فإن القضية أو القول المعبر عن هذا الأثر ينبغى أن يكون تعبيرا عنها بكل ما فيها من جزئى وشخصى، بخلاف منطق أرسطو الذى يستند إلى التصورات الكلية أو المحمولات الكلية، وقد استبعد ابن تيمية القضية الحملية الأرسطية تماما، تلك القضية ذات الموضوع والمحمول الكليين، والقائمة على أساس نسبة بين تصورات كلية مع الاستعانة بالرابطة، أى فعل الكينونة (هو)، ولم يهتم ابن تيمية بغير القياس الشرطى أو الاقترانى[3] نظرا لاهتمامه بالاستقراء.

لقد ذكر أرسطو فى نهاية المقالة الأولى من كتاب "التحليلات الأولى" أن هناك كثيرا من الأقيسة الشرطية ينبغى النظر فيها، ووصفها، ثم وعد بعمل ذلك فيما يستأنف من كلامه، ولكنه لم يف بهذان الوعد قط. وقد كان الرواقيون هم الذين أدرجوا نظرية الأقيسة الشرطية فى منطق القضايا[4]، فقد كانت القضايا والأقيسة الشرطيّة محور الدراسات المنطقية لدى كريسبوس، ولعل الرواقية تأثروا فى ذلك بالميغاريين.[5]

كان منطق أرسطو ينتمى إلى منطق الحدود، فقانون الذاتية عنده: كل أ هو أ"، والقيم التى يجوز التعويض بها عن المتغير أ هى حدود، مثل إنسان أو نبات، وبذلك نحصل من الصيغة الأرسطية المذكورة على القيضيتين "كل إنسان هو إنسان" أو "كل نبات هو نبات". أما منطق القضايا الذى ابتكره الرواقيون بعد أرسطو بنحو

---

[1] نفس المصدر، ص٣٨٨.

[2] نفس المصدر. ص٦٧.

[3] نفس المصدر، ص٣٧٥، وكذلك نفض المنطق، ص١٦٠.

[4] لوكاشيفتش: نظرية القياس الأرسطية، ص٨٢.

[5] Kneale, The Developmentof logic, p. 119, p. 128.

نصف قرن، فهو مخالف تمامًا لمنطق الحدود إذ المتغيرات فيه قضايا كقولنا: "إذا كان النهار طالعا فالشمس ساطعة" ولم تكشف أهمية منطق القضايا في العصر الحديث إلا سنة ١٨٧٩، على يدى المنطقى الألمانى جوتلب فريجه.[١]

وأغلب الظن أن ابن تيمية قد استمد من الرواقية الأقيسة الشرطية، مثله فى ذلك كمثل سائر مفكرى الإسلام، فابن سينا أخذ عن الرواقية هذه الأقيسة بل ويذكر نفس المثال الذى ذكره الرواقيون من قبل "إن كانت الشمس طالعة .. إلخ"[٢] ولكن ابن سينا أرجع هذه الأقيسة إلى أرسطو، وأعلن أنها جميعا يمكن أن ترد إلى الحمليات[٣] أما ابن تيمية فقد أدرك كغيره[٤] أن أرسطو لم يهتم بالشرطيات.

بقى أن نتساءل أخيرًا عما دفع شيخنا إلى الطريق التجريبى، مبتعدًا بذلك عن القياس الأرسطى؟ لقد انطلق ابن تيمية من منطلق قرآنى خاص، إذ فحص طريق الاستدلال فى القرآن الكريم، فوجد كثيرًا من الآيات تدعو إلى النظر فى خلق السموات والأرض وإختلاف الليل والنهار، ثم يخبرنا الله تعالى ان فى تلك الأمور المعيّنة لآيات لقوم يعقلون، فالاستدلال فى القرآن يكون "بالمعيّن" كالشمس وليس بقضية كلية كما هو الحال فى القياس الأرسطى وإنما الاستدلال يكون بمعين على معين، كما يستدل بالنجم وغيره على الكعبة.[٥]

ولعل أهم ما دفع ابن تيمية إلى النفور من منطق أرسطو هو ارتباط هذا المنطق بالميتافيزيقا، فإذا كان منطق أرسطو يهتم بالأمور الكلية وحدها، لأنها أمور

---

[١] لوكاشيفتش: نظرية القياس الأرسطية، ص٦٩ – ٧٠.

[٢] راجع. ابن سينا الشفاء – القياس: ٢٣٣/٤، النجاة ص١٢؛ وراجع أيضا اخوان الصفا: الرسائل ٢٩٥/١. وقد كتب ابن رشد كتابا عن القياس الشرطى. راجع رينان: ابن رشد والرشدية، ترجمة عادل زعيتر، القاهرة الحلبى، ١٩٥٧، ص٨٢.

[٣] ابن سينا: الشفاء – القياس: ٢٥٦/٤.

[٤] راجع أيضا البغدادى المعتبر: ١٥٥/١؛ قطب الدين الشيرازى شرح حكمة الأشراق ص٣٠.

[٥] الرد على المنطقيين، ٣٤٤ – ٣٤٥.

عقلية مجردة. فإننا إذا انتقلنا إلى الإلهيات وجدنا أتباع أرسطو قد تأثروا بمنطقه، فاعتبروا الملائكة والجن، بل ورب العالمين من المجردات لأنها موجودات شريفة، ووقعوا في مخالفات صريحة للعقيدة كنفي رؤية الله، أو معرفته بالجزئيات على ما سنرى في الفصل التالي.

### ( أ ) العلوم النظرية

حذا فلاسفة الإسلام حذو أرسطو في تقسيم الفلسفة، بمعناها المتسع، أي من حيث أنها تشمل كل العلوم العقلية - إلى قسمين كبيرين: قسم نظري، وقسم عملي. أما القسم الأول فهو يتضمن العلوم النظرية وهي ثلاثة[1]، يعرضها لنا ابن تيمية على النحو الآتي:

١- علم لا يتجرد عن المادة، لا في الذهن، ولا في الخارج، وهو الطبيعي، وموضوعه الجسم.

٢- علم مجرد عن المادة في الذهن، لا في الخارج، وهو الرياضي: كالكلام في المقدار والعدد.

٣- علم يتجرد عن المادة فيهما، وهو الإلهي، وموضوعه الوجود المطلق بلواحقه التي تلحقه، من حيث هو وجود، كانقسامه إلى واجب وممكن، وجوهر وعرض.[2]

وهذا الترتيب يمثل عند الفلاسفة ترتيبًا تصاعديًا للعلوم من حيث أهميتها ومنزلتها. ولكن ابن تيمية لا يقر هذا الترتيب، فيقول: "إن تقسيمهم العلوم: إلى الطبيعي، وإلى الرياضي، وإلى الإلهي، وجعلهم الرياضي أشرف من الطبيعي والإلهي أشرف من الرياضي، هو مما قلبوا به الحقائق".[3]

---

[1] راجع أقسام الفلسفة عند الكندي في سرح العيون لابن زيدون ص١٥٩ وعند مسكويه: الفوز الأصفر، ص٥٩؛ وعند ابن سينا: في أقسام العلوم العقلية. تسع رسائل، ص١٠٥ - ١٠٧.

[2] الرد على المنطقيين، ص ١٢٣.

[3] نفس المصدر، ص١٣٣.

ويرى ابن تيمية، نصير المنهج التجريبي، أن العلم الطبيعي هو أشرف علوم الفلاسفة. لأنه العلم بالأجسام الموجودة في الخارج. أي أنه يبحث في موضوعات لها وجود حقيقي، وهي الأجسام الطبيعية على اختلاف انواعها ومبدأ حركاتها وتحولاتها من حال إلى حال. وما فيها من الطبائع. فهو لذلك أشرف من العلم الرياضي، إذ أن موضوعه مجرد التصورات الرياضية لمقادير مجردة، وأعداد مجردة. فليس في هندسة أقليدس كلها علم بموجود في الخارج. إذ أن المقادير أو الأعداد المجردة غير موجودة خارج الذهن على ما كان يظن فيثاغورس وأصحابه. وليس صحيحًا تصورهم لغرض العلم الرياضي. أو الغاية التي يطلب من أجابها[1]. إذ لا تكمل به نفس، ولا تنجو من عذاب، ولا يحصل لها به سعادة[2]. ولا يعني هذا أن العلوم الرياضية بأسرها عديمة الجدوى في نظر ابن تيمية. فهي فضلا عما فيها من تفريح للنفس، ولذة عقلية مشرعة، ورياضة للعقل، وتدريب للذهن، وتقويته على معرفة دقيق العلم، والبحث في الأمور الدقيقة الغامضة[3]، فهي فضلا عن ذلك كله. فيها أيضًا منفعة عامة، تتجاوز المنفعة الفردية للمشتغل بها، إذ فيها مصلحة للمجتمع كله.

لقد تنكب الحقيقة المستشرقون من أمثال الأستاذ جرونيباوم. حينما أعلنوا أن فكرة التقدم الإجتماعي بواسطة زيادة العلم. فكرة غريبة عن العصور الوسطى الإسلامية.[4] ولكن الواقع غير ذلك: ففكرة العلم لصالح المجتمع وأفراده لم تكن

---

[1] كانت أبحاث الفيثاغورين في العلم الرياضي تستهدف تطهير النفس وتحريرها من المحسوسات – راجع Zeller: Outlines p. 35.

[2] الرد على المنطقيين، ص١٣٣ – ١٣٥.

[3] نفس المصدر، ص٢٥٥ – ٢٥٩.

[4] جرونيباوم: حضارة الإسلام، ص٣١٥. ولعل الخطأ الذي وقع فيه هو ومن وافقه من المستشرقين الظن بأن الحضارة الإسلامية تشبه الحضارة الأوروبية في العصور الوسطى حيث لم تكن العقول في أوروبا تتجه إلى كشف الطبيعة ومحاولة فهم قوانينها وإنما اقتصر التفكير على كل ماله صلة بالعالم الآخر وكان رجال الدين يقفون عقبة دون استغلال الإنسان للطبيعة بحجة احتقار كل ما يتعلق بعالمنا(=)

غريبة عن الحضارة الإسلامية، بل دافع عنها كثير من مفكرى الإسلام[1]، ومنهم عالم السلف ابن تيمية، إذ بين ما فى العلوم الرياضية من منفعة للمجتمع: فالهندسة التى هى علم بالكم المتصل، مبدأ لعلم الهيئة، وينتفع بها فى عمارة الدنيا.

والحساب الذى هو علم بالكم المنفصل، ضرورى فى العلم، وضرورى فى العمل. ويفيد فى حساب الفرائض كقسمة التركات، وحساب المعاملات، وغير ذلك من الأمور التى يحتاج إليها الناس.

والجبر، وهو حساب المجهولات، لا يخلو من فائدة فهو يفيد مثلا فى حساب الوصايا.

والبراهين الرياضية يقينية، سالمة عن الفساد، لا يدخل فيها غلط، ولا تحتمل التناقض البتة، هى ضرورية فى العلم، وواجبة القبول.

إلا أن شيخ الإسلام يحذر من الظن بأن شريعة الإسلام، ومعرفتها، موقوفة على شئ يتعلم من غير المسلمين أصلا، وإن كان علما صحيحا كالعلم الرياضى فكل ما بعث به الرسول ﷺ، كالعلم بجهة القبلة، والعلم بمواقيت الصلاة، والعلم بطلوع الفجر، والعلم بظهور الهلال، وغير ذلك، فإنما يمكن العلم به بالطرق الشرعية المعروفة وحدها، فلا يحتاج معها إلى العلوم الرياضية على ما يظن طائفة من الناس، حيث ذهبوا مثلا إلى أن العلم بالقبلة لا يمكن إلا بمعرفة طول البلد وعرضه، أو بعد ما بينه وبين خط الاستواء، أو بعده عن القطب أو الجدى أو نحو ذلك. فهذا علم

---

(=)والزهد فيه ومن أجل ذلك التخلف كانت ثورة عصر النهضة على جمود العصور الوسطى وظهرت النزعة الإنسانية Humanism التى تدعو إلى فصل السلطة الدينية عن السلطة الدنيوية كشرط للانطلاق فى طريق استغلال الطبيعة لصالح الإنسان ومن الخطأ الظن أن الحضارة الإسلامية فى العصور الوسطى كانت لها نظرة مشابهة لما ساد أوروبا فى تلك العصور إذ يدعو الدين الإسلامى إلى استغلال كل ما فى العالم الطبيعى من أجل الإنسان فلقد سخر الله لنا فى السموات وما فى الأرض.

[1] راجع أبا الحسن العامرى: الإعلام بمناقب الإسلام ص٢٤ - ٢٥؛ وكذلك ص٩١.

حسابي صحيح، يعرف بالعقل ولكن معرفة المسلمين بقبلتهم للصلاة، ليس موقوفة عليه.[1]

وفي رسالة "بيان الهدى من الضلال في أمر الهلال"، يذكر ابن تيمية أنه رأى الناس، في شهر صومهم وفي غيره أيضا، منهم من يصغى إلى ما يقوله بعض جهال أهل الحساب، من أن الهلال يرى أولا يرى، بناء على حسابهم الفلكي. بل بلغه أن من القضاة من كان يرد شهادة العدد من العدول لقول الحاسب الجاهل الكاذب أن الهلال يرى أولا يرى، فيكون ممن كذب بالحق لما جاءه.

ولكن ما الخطورة التي يخشى منها ابن تيمية في الاستعانة بالحساب الفلكي لتحديد رؤية الهلال، أو لمعرفة غيره من أمور الدين؟ يخشى ابن تيمية أن يفتن بعض الجهال بالمشتغلين بالعلوم الرياضية وأنصارهم ممن خالفوا الدين فتكون النتيجة أن كل ما يقولونه يصبح – في نظر هؤلاء الجهال – حقا، ولا يميزون بينه وبين الباطل.[2]

ولعل ابن تيمية متأثر هنا بموقف الغزالي من العلوم الرياضية، فقد ذكر أن هذه العلوم تتولد منها آفتان: الأولى أن من ينظر فيها يتعجب من دقائقها ومن ظهور براهينها فيحسن بسبب ذلك اعتقاده في المشتغلين بها، وهم الفلاسفة فيحسب أن جميع علومهم في الوضوح والدقة كذلك العلم، ثم يكون قد سمع عن كفرهم فيكفر بالتقليد المحض، ويخفي عليه أن الحاذق في صناعة معينة ليس يلزم أن يكون حاذقا في كل صناعة. أما الآفة الثانية فهي أن يظن صديق للإسلام جاهل أن الدين ينبغي أن ينصر بإنكار كل علم منسوب إلى الفلاسفة حتى لو كان برهانيا صحيحا كالعلم الرياضي.[3]

كذلك أيضا كان ابن تيمية يرى أن العلوم الرياضية والطبيعية صحيحة نافعة، لا ينبغي الطعن فيها، ولكن لا ينبغي أيضا اقحامها في مجال الدين، لأن كل ما يتعلق

---

[1] الرد على المنطقيين ص١٣٣ – ١٣٧ ص٢٥٥ – ٢٦٠.

[2] بيان الهدى – ك ٢/١٥٥ – ١٥٦.

[3] الغزالي: المنقذ من الضلال، ص١٤٨ – ١٥٠.

بأمر الدين غير مفتقر إلى أبحاث طبيعية أو رياضية، وإنما هي أمور تستمد من الكتاب والسنة.

ويذهب ابن تيمية إلى أن الأطباء وأهل الهندسة من أذكياء الناس، ولهم علوم صحيحة طبية وحسابية. وإن كان قد ضل منهم طوائف في الأمور الإلهية فذلك لا يستلزم أن يضلوا في الأمور الواضحة في الطب والحساب، فمن حكى عن مثل أرسطو أو جالينوس أو غيرهما قولا في الطبيعيات ظاهر البطلان، علم أنه غلط في النقل عليه، إن لم يكن تعمد الكذب عليه. بل محمد بن زكريا الرازي (ت. سنة ٣١٣) مع إلحاده في الإلهيات والنبوات، فالرجل من أعلم الناس بالطب، حتى قيل له "جالينوس الإسلام"، فمن ذكر عنه في الطب قولا يظهر فساده لمبتدئ الأطباء كان غالطا عليه.[1]

أما العلم الأعلى عند الفلاسفة فهو الذي يسمونه الفلسفة الأولى، أو علم ما بعد الطبيعة، أو العلم الإلهي، أو الإلهيات وموضوعه في نظرهم مجرد عن المادة، في الذهن وفي الخارج، فليس له إذن معلوم في الخارج، وإنما هو علما بأمور كلية مطلقة، والأمور الكلية المطلقة إنما تكون كذلك في الأذهان، لا في الأعيان، كما سبقت الإشارة. فإذا كان هذا هو العلم الأعلى عندهم، لم يكن عما بشئ موجود في الخارج، بل علما بأمر مشترك بين جميع الموجودات، فهو ليس علما لا بالخالق، ولا بالمخلوق.

وهذا بخلاف العلم الأعلى عند المسلمين، ذلك العلم الذي يستمد شرفه من شرف موضوعه، وهو العلم بالله تعالى، الذي هو نفسه أعلى من غيره من كل وجه ومن ثم فالعلم به أعلى العلوم من كل وجه، بل العلم به أصل لكل علم.[2]

ويرى ابن تيمية أن الفلاسفة قد ضلوا في أبحاثهم في العلم الإلهي. وغالب ما عندهم منه ليس بمتيقن معلوم، وإنما ليس معه إلا الظن، وإن الظن لا يغني من

---

[1] منهاج السنة: ٢/٤٥٨ - ٤٥٩.

[2] الرد على المنطقيين، ص١٣٠.

الحق شيئا[1] لقد وقعوا في أخطاء شنيعة تستلزم تكفيرهم عليها، وسنفرد الفصل القادم إن شاء الله، لبيان موقف ابن تيمية من نظريات الفلاسفة في الإلهيات.

### ب- العلوم العملية

قلنا إن علوم الفلاسفة قسمان: العلوم النظرية التي أتينا على ذكرها. والعلوم العملية التي نتحدث عنها الآن. يقول ابن تيمية: "فالحكمة عندهم وعند سائر الأمم نوعان: علم وعمل. وهذه الحكمة عند المسلمين. قال مالك رحمه الله: الحكمة معرفة الدين والعمل به. ولذلك قال ابن قتيبة (ت. سنة ٢٧٦) الحكمة عند العرب: العلم والعمل. والحكمة العملية عندهم وعند غيرهم تتضمن علم الأخلاق. وسياسة المنزل، وسياسة المدينة".[2]

وهكذا لا يعترض ابن تيمية على الفلاسفة حين أقروا التقسيم الأرسطي للحكمة أو للفلسفة، ولا يختلف معهم في فروع الحكمة العملية الثلاثة.

### اللذات والشهوات:

ليست اللذات والشهوات شرا في ذاتها[3]، عند ابن تيمية، بل لها وظيفة خلقت من أجلها، والله سبحانه إنما خلق اللذات والشهوات في الأصل لتمام مصلحة الخلق، فإنهم بذلك يطلبون ما ينفعهم، كما خلق الغضب ليدفعوا به ما يضرهم. وحرم من الشهوات ما يضر تناوله. فأما من استعان بالمباح الجميل على الحق فهذا من الأعمال الصالحة، ولهذا في الحديث الصحيح أن النبي ﷺ قال: "في بضع أحدكم صدقة. قالوا: يا رسول الله أيأتي أحدنا شهوته ويكون له أجر؟ قال: أرأيتم لو وضعها

---

[1] نقض المنطق، ص١٧٨.

[2] الرد على المنطقيين ص٤٢٤ - ٤٢٥.

[3] ممن أحتقر اللذات في العالم اليوناني المدرسة الكلبية والمدرسة الرواقية وفي العالم الإسلامي كثير من الصوفية.

في حرام، أما يكون عليه وزر؟ قالوا: بلى. قال: فلم تحتسبون بالحرام ولا تحتسبون بالحلال؟"[1]

ولكن الإسراف في اللذات المباحة أمر لا يقره ابن تيمية، وإنما ينبغي التفكير في العواقب، فإن "تلك اللذات إذا كانت تعقب ضررا أعظم منها، وتفوت أنفع منها وأبقاه فهي باطلة أيضا".[2]

**الفضائل:**

حاول بعض متفلسفة الإسلام مثل مسكويه[3] (ت. سنة ٤٢١) في كتابه تهذيب الأخلاق، التوفيق بين مفهوم أرسطو للفضيلة، أعني أنها وسط بين طرفين كلاهما رذيلة: أحدهما افراط، والآخر تفريط، وبين مفهوم أفلاطون لأنواع الفضائل الأربع:

الحكمة (أو العلم): وهو فضيلة النفس الناطقة.

والشجاعة: وهي فضيلة النفس الغضبية.

والعفــــة: وهي فضيلة النفس الشهوانية.

والعدالـة: وهي محصلة الفضائل الثلاث السابقة.

ولم تقتصر محاولة مسكويه وأمثاله على التوفيق بين الأخلاق الأفلاطونية، والأخلاق الأرسطية فحسب، بل حاولوا أيضا التوفيق بين الأخلاق الفلسفية (الأفلاطونية، والأرسطوطاليسية، والرواقية) من جهة، وبين الأخلاق الدينية من جهة أخرى. أو بعبارة أخرى حاولوا التوفيق بين الفلسفة والدين في مجال الأخلاق.

ويقر ابن تيمية هذا الإتجاه مع بعض التحفظات، ففي حديثه عن الدراسات الأخلاقية لفلاسفة الإسلام، يقول الإمام تقي الدين: ".. فقالوا: ينبغي تهذيب الشهوة

---

[1] السياسة الشرعية، ص١٤٩.

[2] في المعجزات والكرامات – هـ٥/ ٢٧.

[3] عن فلسفته الأخلاقية راجع د. عبد العزيز عزت: ابن مسكويه فلسفته الأخلاقية ومصادرها ١٩٤٥؛ وكذلك رسالتنا للدكتوراه "متفلسفة بغداد في القرن الرابع الهجري كلية الآداب – جامعة الأسكندرية ١٩٧٧.

والغضب لكون كل منهما بين الإفراط والتفريط، وهذا يسمى عفة، وهذا يسمى شجاعة. والتعديل بينهما عدلا. وهذه الثلاث تطلب لتكميل النفس بالحكمة النظرية العلمية، فصار الكمال عندهم هذه الأمور: العفة والشجاعة والعدل والعلم. وقد تكلم في هذا طوائف من الداخلين في الإسلام، واستشهدوا على ذلك بما وجدوه في القرآن والحديث وكلام السلف في مدح هذه الأمور، والذين صنفوا في الأخلاق والأعمال على طريق هؤلاء، مثل كتاب "موازين الأعمال"[1] لأبي حامد (الغزالي)، ومثل أصحاب رسائل اخوان الصفا، ومثل كتب[2] محمد بن يوسف العامري (ت. سنة ٣٨١) وغيره يبنون كلامهم على هذا الأصل. لكن غلطوا .."[3]

فما الذي غلطوا فيه من وجهة نظر ابن تيمية؟

## نظرية السعادة:

يرى ابن تيمية أن الفلاسفة قد غلطوا في نظرية السعادة، التي تعد من أهم مباحثهم الأخلاقية: يقول شيخ الإسلام: "والاقتصار على ما ذكروه، لا تحصل به السعادة، التي هي كمال الإنسان، ولكنه من الأمور المعتبرة فيها"، ثم يتحدث عن "قصور فلسفتهم عن حصول السعادة، ويذهب إلى أن ما عندهم إذا أخذ منه الحق، وترك الباطل، كان جزءا من الأجزاء المحصلة للسعادة.[4]

فما هي مبادئ نظريتهم في السعادة ؟ وما هو مجمل ما ذكروه؟ وما وجه اعتراض ابن تيمية؟ لقد شغل فلاسفة الإسلام بنظرية السعادة منذ عهد الفارابي الذي كتب فيها رسالتين هما: "التنبيه على سبيل السعادة"، و "تحصيل السعادة". كما عالجها في رسائل أخرى مثل رسالته "في آراء أهل المدينة الفاضلة". وكان مسكويه

---

[1] أو ميزان العمل.

[2] وصلنا من كتبه الأخلاقية: السعادة والإسعاد؛ وكذلك الإعلام بمناقب الإسلام.

[3] الرد على المنطقيين، ص٤٤٧.

[4] الرد على المنطقيين، ص٤٣٧.

من أكثر الإسلاميين عناية بهذه النظرية، فقد صنف فيها كتابه "السعادة" كما بحثها بحثا مستفيضا فى كتابه "تهذيب الأخلاق".

وله أيضا مؤلفات أخرى فى هذا الموضوع، ولكنها لم تصلنا، مثل "الرسالة المسعدة"، وكتاب "ترتيب السعادات"[1]. وممن صنف أيضا فى هذه النظرية أبو الحسن العامرى، فله كتاب "السعادة والإسعاد فى السيرة الإنسانية"[2].

وقد تأثر هؤلاء الفلاسفة الإسلاميون، وفى مقدمتهم الفارابى بنظرية السعادة eudaimonia عند أرسطو، كما عرضها فى المقالة العاشرة من كتابه "الأخلاق النيقوماخية" والسعادة عنده وعند أتباعه هى الخير المطلوب لذاته وليست تطلب أصلا ولا فى وقت من الأوقات لينال بها شئ آخر، وليس فى مكنة الناس جميعا بلوغها، وإنما الفيلسوف وحده هو الذى يحصل عليها متى جد فى الدراسة والنظر والبحث والتفكير أى إذا جعل الحياة العقلية غاية فى نفسها[3] أى أن السعادة بمفهومها الأرسطوطاليسى هى علم لا يفتقر إلى عمل ولا إلى إيمان.

وهنا يعترض ابن تيمية على الفلاسفة حين جعلوا سعادة النفس وكمالها فى العلم فقط، بينما للنفس قوتان: العلمية والعملية[4]، ومن ثم ينبغى أن تتضمن السعادة الجانبين معا: العلم والعمل، فالحكمة اسم يجمع العلم والعمل به.

وليس المراد بالعلم، ذلك الذى يشتغل به الفلاسفة، "فإن مراد الله ورسوله بالعلم الذى يمدحه، ليس هو العلم النظرى الذى هو عند فلاسفة اليونان".

إن السعادة الحقيقية عند ابن تيمية، هى سعادة المؤمن الذى يرضى عنه الله تعالى، وليست هى مجرد الحصول على الحكمة كما يزعم الفلاسفة. فمن المعلوم أن كل أمة لها حكمة بحسب علمها ودينها، فالهند لهم حكمة مع أنهم

---

[1] يذكرهما مسكويه فى كتابه تهذيب الأخلاق، ص٣٩، ص٥١.

[2] قام الأستاذ مجتبى مينوى بنسخ الكتاب بخط يده وطبع النسخة الخطية دون تحقيق مع مقدمة بالفارسية وأخرى بالإنجليزية، طهران ١٩٥٧.

[3] د. مدكور: فى الفلسفة الإسلامية: ٣٢/١ وما بعدها.

[4] الرد على المنطقيين، ص٤٦٠.

مشركون كفار، والعرب قبل الإسلام لهم حكمة، وكذلك اليونان لهم حكمة. حقًا إن حكماء كل طائفة هم أفضل تلك الطائفة علما وعملا، لكن لا يلزم من ذلك أن يكون جميع الحكماء ممدوحين عند الله ورسوله. فإن الممدوح عند الله، وعند رسوله لا يكون قط إلا من المؤمنين المسلمين الذين آمنوا بالله وملائكته وكتبه ورسله، والبعث بعد الموت، وعبدوا الله وحده لم يشركوا به شيئًا، ولم يكذبوا نبيا من أنبيائه. ولا كتابا من كتبه، ولا يثني الله قط إلا على هؤلاء.[1]

[1] نفس المصدر، ص٤٤٧ - ٤٤٨.

# الفصل الثانى

## موقفه من الفلسفة الإلهية



## موقفه من الفلسفة الإلهية

### التوفيق بين الفلسفة والدين:

لم يكن للعرب في الجاهلية فلسفة بمعنى الكلمة، ولم يظهر في العالم الإسلامي فلاسفة إلا بعد أن درس المسلمون كتب الفلسفة اليونانية التي نقلت إلى العربية، أي أن حركة ترجمة الفكر الإغريقي كانت بمثابة الدفعة الأولى التي دفعت المسلمين إلى الخوض في طريق الفلسفة. وكان للنقلة السريان الدور الأكبر في نقل الثقافة اليونانية إلى اللغة العربية.[1] ولا يستهجن ابن تيمية حركة الترجمة في ذاتها، بل يستحسن أن "يترجم القرآن والحديث لمن يحتاج إلى تفهيمه إياه بالترجمة، وكذلك يقرأ المسلم ما يحتاج إليه من كتب الأمم وكلامهم بلغتهم، ويترجمها بالعربية. كما أمر النبي ﷺ زيد بن ثابت أن يتعلم كتاب اليهود ليقرأ له ويكتب له ذلك، حيث يأمن من اليهود عليه".[2]

بيد أن الفلسفة اليونانية عندما ترجمت كتبها إلى العربية، فإنها جاءت إلى المسلمين بنظريات ميتافيزيقية تتعارض تماما مع أصول دينهم، مثل القول بقدم

---

[1] راجع De Lacy O'leary: How Greek Science passed to the Arabs وترجم بعنوان: علوم اليونان وسبل انتقالها إلى العرب، ترجمة د. وهيب كامل. القاهرة، النهضة المصرية، ١٩٦٢. وله ترجمة أخرى بعنوان: مسالك الثقافة الإغريقية إلى العرب، ترجمة د. تمام حسان. القاهرة مكتبة الأنجلو، دون تاريخ، وراجع أيضا دى بور: تاريخ الفلسفة في الإسلام، ترجمة د. محمد عبد الهادي أبو ريده. القاهرة، لجنة التأليف والترجمة والنشر؛ وكذلك د. عبد الرحمن بدوي. التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية. القاهرة النهضة المصرية، د. الشحات السيد زغلول: السريان والحضارة الإسلامية الاسكندرية الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٧٥.

[2] في أصول الدين، ص١٦.

العالم، وإنكار علم الله بالجزئيات، ونفى المعاد الجسمانى. وهذه المسائل الثلاث هى التى كفّر بها الفلاسفة أبو حامد الغزالى فى كتاب "تهافت الفلاسفة". أما سائر أقوالهم فى الإلهيات، فهى عنده بدع لا يجب التكفير عليها. وليس الأمر كذلك عند ابن تيمية، إذ أنه كان يرى أن البدع تفضى إلى الكفر، وأعلن "أن البدع بريد الكفر"[1] وعلى هذا الأساس ذهب إلى أن مقالات الفلاسفة التى يجب تكفيرهم عليها كثيرة، وليست المسائل الثلاث التى ذكرها الغزالى فقط، مثال ذلك قولهم فى النبوات، والملائكة، وإنكار مشيئة الله وقدرته، فانكارهم لقدرة الله ومشيئته أعظم من انكارهم لعلمه بالجزئيات[2]، وكذلك اعتقادهم أن الله تعالى لا يقدر على تغيير شئ من العالم، وأنه لا يعلم دعاءنا[3]، ونظريتهم فى الصدور أو الفيض، لأنها تفضى إلى القول: إن العقل الفعّال مبدع لما تحت فلك القمر، فهذا أيضًا كفر صريح، لم يصل إليه أحد من أهل الكتاب أو مشركى العرب.[4]

وقد واجه فلاسفة الإسلام، منذ الكندى[5]، التعارض بين كثير من النظريات اليونانية فى مشكلة الألوهية وبين العقائد الإسلامية، ولكنهم حرصوا على الجمع بين الفلسفة والدين، ومن أجل ذلك كانت محاولاتهم العديدة للتوفيق بينهما، بل كان التوفيق بين الفلسفة والدين هو المحور الذى تدور فى فلكه معظم نظريات فلاسفة الإسلام، وقد بذلوا جهودًا مضنية من أجل التقريب بين آراء أسلافهم فلاسفة اليونان من جهة، وبين العقيدة الإسلامية من جانب آخر، فلم يكن هذا التقريب، أو الجمع

---

(1) العبادات الشرعية – هـ ٥/٨٧.

(2) الرد على المنطقيين، ص٥٢٣ – ٥٢٤.

(3) نفس المصدر، ص١٠٤.

(4) نفس المصدر، ص١٠٢.

(5) عن محاولة الكندى للتوفيق بين الفلسفة والدين راجع:

El - Ehwany: Islamic philosophy. Pp. 38 - 49.

وكذلك د. العراقى: مذاهب فلاسفة المشرق، ص٢٨ وما بعدها؛ وكذلك د. أبو ريان: تاريخ الفكر الفلسفى فى الإسلام، ص٣٤٣ وما بعدها.

بينهما، أمرا هينا، حتى إن بعض فلاسفة الإسلام أنفسهم، أعلن عقم هذه المحاولة، كما هو الحال عند أبى بكر محمد بن زكريا الرازى[1] (ت حوالى سنة ٣١٣هـ) وأبى سليمان السجستانى المنطقى[2] (ت. بعد سنة ٣٩١).

ومحاولة التوفيق بين الفلسفة اليونانية وبين الدين، والتقريب بينهما، تستلزم تعديل بعض النظريات اليونانية من ناحية، والتضحية ببعض عقائد الدين من ناحية أخرى، وهنا مخاطرة كبرى، أقدم عليها فلاسفة الإسلام، مبررين ذلك بحجة الدفاع عن الدين بإزاء الحملات العنيفة التى شنها عليه أعداؤه من أصحاب الديانات الأخرى، والمذاهب الغنوصية، وآراء البراهمة الهنود وغيرهم ممن ضمتهم الدولة الإسلامية بعد الفتوحات الواسعة، ولدحض مزاعم الزنادقة والملاحدة الذين بثوا سمومهم بغرض التشكيك فى عقائد الإسلام والطعن عليه، وانكار النبوة، وكان أعداء الإسلام مسلحين بالفلسفة والمنطق، فأراد فريق من مفكرى الإسلام أن يتصدى للدفاع عن عقيدته، مستخدما نفس السلاح الذى استخدمه العدو، وتولى فلاسفة الإسلام هذه المهمة، أعنى فلسفة الدين، وإثبات عقائده بالبراهين العقلية.

ويرفض ابن تيمية حجة فلاسفة الإسلام الذين "يقولون: القرآن جاء بالطريق الخطابية والمقدمات الاقناعية التى تقنع الجمهور، ويقولون إن المتكلمين جاءوا بالطرق الجدلية، ويدعون أنهم (أى الفلاسفة) هم أهل البرهان اليقينى وهم أبعد عن البرهان فى الإلهيات من المتكلمين"[3]. وقد سبق أن عرفنا أن شيخ الإسلام قد بين أن دلالة الكتاب والسنة على أصول الدين ليست بمجرد الخبر، بل إنهما دلا الناس على العقائد بالدلائل العقلية والبراهين اليقينية.[4]

---

[1] راجع د. مدكور فى الفلسفة الإسلامية ١/٨٥.

[2] راجع التوحيدى: الامتاع والمؤانسة ٢/١٨ - ٢١.

[3] معارج الوصول - م ص٥ - ٦.

[4] نفس المصدر ص٤.

وكان الشيخ الرئيس ابن سينا (ت. سنة ٤٢٨) من أشهر رواد حركة التوفيق بين الفلسفة والدين[1]، فلم تكن فلسفته، ولا فلسفة غيره من فلاسفة الإسلام، مجرد صورة منسوخة عن الفلسفة اليونانية، كما يزعم كثير من المستشرقين، وقد لاحظ ابن تيمية أن ابن سينا وابن رشد وأمثالهما. قد تكلموا فى أشياء من الإلهيات والنبوات والمعاد والشرائع، لم يتكلم فيها أسلافهم من فلاسفة اليونان. ولا وصلت إليها عقولهم، ولا بلغتها علومهم، فأرسطو وأتباعه ليس فى كلامهم ذكر واجب الوجود، ولا شئ من الأحكام التى لواجب الوجود، وإنما يذكرون العلة الأولى، ويثبتونه من حيث هو علة غائية للحركة الفلكية، ويتحرك الفلك للتشبه به، فابن سينا أصلح تلك الفلسفة الفاسدة بعض إصلاح، حتى راجت على من لم يعرف دين الإسلام من الطلبة النظار. وأخذ ابن سينا وأمثاله يقربون أصول الفلاسفة القدماء إلى طريقة الأنبياء، ويظهرون أن أصولهم لا تخالف الشرائع النبوية.[2]

ومن أجل تحقيق هذا الهدف أخذ ابن سينا ومن تبعه أسماء جاء بها الشرع، فوضعوا لها مسميات مخالفة لمسميات صاحب الشرع، كأن قالوا: إن الملائكة هى العقول العشرة، أو أن اللوح المحفوظ هو النفس الفلكية، "فأخذوا مخ الفلسفة وكسوه لحاء الشريعة".[3]

وهكذا لم يغمط ابن تيمية فلاسفة الإسلام حقهم، فلم ينكر ما أسهموا به من نظريات مبتكرة، وإن لم يوافقهم عليها، وهو إذ يقَرر أنهم أضافوا ما أضافوه إلى ما وصلهم من آراء فلاسفة اليونان، وبخاصة أرسطو فى إطار محاولة التوفيق بين الفلسفة والدين فإنما كان ذلك ثمرة مقارنة عقدها بين محتويات مصنفات الفلاسفة الإسلاميين من أمثال الفارابى وابن سينا وابن باجة وابن رشد الذين نصروا مذهب

---

[1] راجع د. حموده غرابة: ابن سينا بين الدين والفلسفة. القاهرة، مجمع البحوث الإسلامية، ١٩٧٢.

[2] الرد على المنطقيين، ص١٤١ - ١٤٤، الصفدية، ص٢٣٧.

[3] رسالة العبادات الشرعية - هـ٥/٩١.

المشائين أتباع أرسطو[١]، وبين ما جاء بمصنفات أرسطو التى أطلع عليها اطلاعا مباشرا، بخلاف الغزالي الذى لم يطلع فى الغالب عليها[٢]، ومن ثم فابن تيمية أعلم بدقائق الميتافيزيقا الأرسطوطاليسية، إذ يقول فى معرض حديثه عن قدم العالم: "وقد رأيت كلام أرسطو فى ذلك، فى مقالة اللام، وهى آخر العلم الإلهى ومنتهى فلسفته"[٣] ويشير صراحة إلى ما قام به من مقارنة بين آراء أرسطو فى الإلهيات والطبيعيات، وبين آراء فلاسفة الإسلام وما فيها من زيادة على كلام أرسطو فيقول: "فإنى رأيت الكلامين".[٤]

ومحاولة التوفيق بين نظريات اليونان فى الإلهيات، وبين العقائد الدينية الإسلامية، إنما هى محاولة غير مجدية، ولا طائل تحتها فى نظر شيخنا الذى يبين عقمها بقوله. إن "طائفة من الفلاسفة كابن سينا وأمثاله الذين أرادوا أن يجمعوا بين قول سلفهم (اليونانيين)، وبين ما جاءت به الرسل مع دلالة العقول عليه، فلم يمكنهم ذلك إلا بما خالفوا به الرسل مع مخالفة العقول، مع مخالفة سلفهم فيما أصابوا فيه، وموافقتهم فيما اخطأوا فيه، وكان كفرا فى الملل، مع تناقضهم ومخالفة جميع العقلاء"[٥]. أى أن من رام الجمع بين علوم الفلاسفة وعلوم الرسل، فلابد ان يخالف هؤلاء وهؤلاء.

وكان ابن تيمية خبيرا بمذاهب فلاسفة الإسلام، يعلم تفاوتهم فى التأثر بفلاسفة اليونان، إذ "الفلاسفة ليسوا أمة واحدة، لها مقالة فى العلم الإلهى والطبيعى

---

[١] الرد على المنطقيين، ص٣٣٥.

[٢] لم يطلع الغزالى على كتب ارسطو وإنما اعتمد فى معرفة فلسفة المعلم الأول على ما نقله الفارابى وابن سينا فى مصنفاتهما. يقول: ومجموع ما صح عندنا من فلسفة أرسطاطاليس، بحسب نقل هذين الرجلين، ينحصر فى .. (المنقذ من الضلال، ص١٤٨).

[٣] الرد على المنطقيين، ص٢٦٨.

[٤] نفس المصدر، ص ٢٢٤.

[٥] نفس المصدر، ص٢٤٣.

وغيرهما، بل هم أصناف متفرقون"، ولكن أكثرهم تأثيرا - في العالم الإسلامي - أرسطو، وهو المعلم الأول[1]، وعلى طريقة المشائين مشى فلاسفة الإسلام. ولكن بعضهم كأبي البركات البغدادي، صاحب كتاب المعتبر لم يقلد المشائين تقليد غيره[2] يقول: "ولما تفطن أبو البركات لفساد قول أرسطو أفرد مقاله "في العلم" وتكلم على بعض ما قاله في "المعتبر"، وانتصف منه بعض الانتصاف"[3] ويشير ابن تيمية إلى أن كثيرا من فلاسفة الإسلام قد حذوا حذو أرسطو أو غيره من فلاسفة اليونان في بعض مصنفاتهم، ولكنهم احتفظوا في مصنفات أخرى بمذاهبهم الخاصة التي تخالف مذاهب فلاسفة اليونان.

"وابن سينا أيضا قد يخالف الأولين في بعض ما ذكروه، ولهذا ذكر في كتابه المسمى بالشفاء[4] أن الحق الذي ثبت عنده ذكره في الحكمة المشرقية[5].

لقد تنبه ابن تيمية إلى أن للشيخ الرئيس مذهبين في الفلسفة: مذهب مشهور ومذهب مستور[6]، أولهما مذهب المشائين حيث صنف ابن سينا مصنفات يحاذي فيها المعلم الأول وشراحه،كالشفاء والنجاة، أما المذهب الآخر، فقد شق فيه ابن سينا عصا المشائين، وخالفهم في كثير من الآراء، وعرضها في بعض كتبه كالحكمة المشرقية الذي فقد، ولم يصلنا منه غير فصل بعنوان منطق المشرقيين.[7]

---

[1] نفس المصدر، ص٣٣٢.

[2] نفس المصدر، ص٣٣٦.

[3] نفس المصدر، ص٤٦٣.

[4] راجع ابن سينا: الشفاء - المنطق، المدخل، ص١٠.

[5] الرد على المنطقيين، ص٣٢٦.

[6] د. خليف: فلاسفة الإسلام، ص٢٧ وما بعدها.

[7] نفس المصدر، ص١٤ - ١٨.

## إثبات وجود الله:

من أهم الموضوعات التي عالجها فلاسفة الإسلام، في نطاق مشكلة الألوهية، إثبات وجود الباري عز وجل، ومن أشهر أدلتهم: دليل الحركة، والدليل الأنتولوجي.

### أولا – دليل الحركة:

ويقوم هذا الدليل على النظر في الأجسام الطبيعية من جماد ونبات وحيوان فإن لكل جسم طبيعي منها حركة تخصه، ولكل متحرك محرك سواء. هذا واضح في الكائن الحي، فإنه مركب من جسم يتحرك، ونفس هي علة الحركة أي أن المحرك والمتحرك يختلفان في الأحياء. أما في الجماد فالأمر أوضح، إذ أنه مفتقر إلى شئ آخر يحركه. إذن لكل متحرك محرك غيره، ولكن لا يمكن أن يتسلسل الأمر إلى ما لا نهاية بل لابد أن ننتهي إلى محرك لا يتحرك بنوع من أنواع الحركة وهو المحرك الأول. ويرجع هذا الدليل إلى أرسطو[1]، وقد أخذ به بعض فلاسفة الإسلام، ومنهم مسكويه[2]، وابن رشد.[3]

ويرفض ابن تيمية الاستدلال على وجود الله عن طريق الحركة، ويشير إلى عزوف ابن سينا[4] وأتباعه عن هذه الطريق[5]، ويفند قول ابن رشد إن إبراهيم عليه السلام استدل على وجود الله تعالى بطريق الحركة، وأنها طريقة الخواص: طريقة أرسطو وأصحابه ولكن ليس الأمر كذلك، فلم يحتج إبراهيم بالحركة، بل بالأفول الذي هو المغيب والاحتجاب، فالآفل لا يستحق أن يعبد، ولهذا قال: "إنني برآء مما

---

[1] ارسطو الطبيعة (السماع الطبيعي) م٨، ف٤ – ٢/٨٣٤ وما بعدها.

[2] مسكويه: الفوز الأصغر، ص١٢ – ١٦؛ وراجع رسالتنا: متفلسفة بغداد، ص٢١٧ وما بعدها.

[3] ابن رشد تلخيص ما بعد الطبيعة، ص٤ وراجع د. مدكور. في الفلسفة الإسلامية ٢/٧٩.

[4] راجع نقد ابن سينا لدليل الحركة في كتاب الانصاف. نشرة د. بدوي: ارسطو عند العرب، ص٢٣.

[5] الصفدية: ١/٨٥ – ٨٦.

تعبدون إلاّ الذّى فطرنى" (الزخرف: ٢٦ - ٢٧) وقال "إنّى وجّهت وجهى للذّى فطر السّموات والأرض حنيفًا وما أنا من المشركين" (الأنعام: ٧٩)، وقومه كانوا مقرّين بالرب تعالى، لكن كانوا مشركين به فاستدل على ذم الشرك، لا على إثبات الصانع، ولو كان المقصود اثبات الصانع لكانت قصة إبراهيم حجة عليهم لا لهم، فإنه حين بزغ الكوكب والشمس والقمر، إلى أن أفلت، كانت محركة، ولم ينف عنها المحبة، ولا تبرأ منها كما تبرأ مما يشركون، فلما أفلت، دلّ ذلك على أن حركتها لم تكن منافية لمقصود إبراهيم، بل نافاه أفولها.[1]

وقد نبذ ابن تيمية هذا الدليل، لأنه يفضى إلى مخالفة صريحة لما ورد فى العقيدة، فالذات الإلهية فى هذا الدليل هى المحرك الأول الثابت الذى لا يتحرك وهذا التصور يتنافى مع ما ورد من أن الرب تعالى ينزل إلى سماء الدنيا فى الثلث الأخير من الليل، ونحو ذلك.

## ثانيًا - الدليل الوجودى (الأنتولوجى):

سلك الفارابى[2] وابن سينا[3] فى البرهنة على وجود الله مسلكًا آخر، ففرّقا بين الوجود والماهية، وقرّرا أن وجود الشئ ليس جزءا من ماهيته، فيما عدا الله الذّى لا ينفصل وجوده عن ذاته، فهو واجب الوجود بذاته، ويكفى أن ندرك ذاته لنسلم بوجوده فى آن واحد.[4]

يعرض ابن تيمية هذا الدّليل الأنتولوجى، ويسمّيه طريقة الوجوب والإمكان لدى ابن سينا وأمثاله من المتفلسفة الذين قالوا: نفس الوجود يشهد بوجود واجب الوجود، فإن الموجود إما واجب وإما ممكن، والممكن لابد له من واجب، وذلك

---

(1) الرد على فلسفة ابن شد ص.١٢ الرد على المنطقيين ص٣٠٤ - ٣٠٦.

(2) آراء أهل المدينة الفاضلة ص٢ - ٤، وراجع د. العراقى: ثورة العقل ص٩٩، د. أبو ريان: تاريخ الفكر ص٣٩٢.

(3) النجاة، ص٢٣٥ وما بعدها، وراجع د. خليف فلاسفة الإسلام، ص٤٧ وما بعدها.

(4) د. مدكور: فى الفلسفة الإسلامية ٢/٨٠.

الواجب لابد وأن يكون واجبا في ذاته وفي صفاته، إذ لو كان ممكنا لافتقر إلى غيره.[1]

ويشير إلى الفرق بين هذا الدليل وبين الدليل الكوني لدى المتكلمين، "فالفيلسوف يستدل بحال المؤثر على حال الأثر، والمتكلم يستدل بحال الأثر على حال المؤثر".[2] وقد قال ابن سينا مبينا أهمية دليله: "تأمل كيف لم يحتج بياننا لثبوت الأول ووحدانيته وبراءته عن السمات، إلى تأمل لغير نفس الوجود ولم يحتج إلى اعتبار من خلقه وفعله، وإن كان ذلك دليلا عليه. ولكن هذا الباب (أي الدليل) أوثق وأشرف، أي إذا اعتبرنا حال الوجود فشهد به الوجود من حيث هو وجود. وهو يشهد بعد ذلك على سائر ما بعده في الوجود".[3]

ويرفض ابن تيمية هذا الدليل، ويرى أن أصحابه أخطأوا من عدة وجوه

١- فمن الخطأ التفرقة بين الوجود والماهية، لأنه إذا قيل هذا الإنسان موجود. لم يكن المراد أن هذا الإنسان قام به وجود يكون صفة لهذا الإنسان، إذ ليس وجوده في الخارج قدرا زائدا على حقيقته الموجودة في الخارج، بل الحقيقة التي هي ماهيته الموجودة في الخارج هي وجوده الثابت في الخارج.

وابن سينا وأمثاله حين ذهبوا إلى أن الممكن وجوده في الخارج زائد على ماهيته، فقد اخطأوا.[4]

٢- ظنوا أن التقسيم العقلي يستدل به على إمكان وجود كل الأقسام في الخارج وهذا غلط، فقولهم: الموجود إما أن يكون واجبا وإما أن يكون ممكنا. لا يدل

---

[1] الصفدية، ص٦١، ص٨٦؛ شرح العقيدة الأصفهانية ص١٣.

[2] الصفدية، ص٦٦.

[3] الإشارات والتنبيهات ٢١٤/١.

[4] الصفدية، ص١١٩ - ١٢٠.

على وجود أحدهما[1] بالضرورة، فقد يتضمن التقسيم العقلى الثنائى ما هو ممتنع فى الخارج، كشريك البارى، وقد يكون معدوما. وإنما يقدره الذهن كما يقدر عنزأيل.[2]

٣- إن هذه الطريقة لو كانت صحيحة، فإن نتيجتها إثبات وجود واجب، ليس له حقيقة سوى مطلق الوجود، وليس فى هذا إثبات الخالق، ولا إثبات وجود من أبدع السموات والأرض، وإنما فيه أن الوجود وجود واجب، وهذا يسلمه منكرو الصانع كفرعون والدهرية المحضة.[3]

هكذا يفند ابن تيمية طريقة الوجوب والإمكان لدى الفلاسفة، أى دليلهم الأنتولوجى، ويرى أن الدليل الكونى أو الطبيعى الذى قال به المتكلمون وبعض الفلاسفة كالكندى، أشرف منه[4]، وأوضح، فإن من سلك طريق الدليل الكونى، لم يحتج إلى أن يثبت إمكان الممكنات بحدوثها، ثم يستدل بإمكانها على الواجب، بل نفس حدوثها دليل على إثبات المحدِث لها، فإن العلم بأن المحدث لابد له من محدث أبين من العلم بأن الممكن لابد له من واجب، فتكون تلك الطريقة أبين وأقصر، وهذه أخفى وأطول، حيث يستدل بالحدوث على الإمكان، ثم بالإمكان على الواجب، ومن استدل على الجلى بالخفى، فإنه - وإن تكلم حقًا فلم يسلك طريق الاستدلال.[5]

## فى الصّفات الإلهية:

إن تصوّر فلاسفة الإسلام كالفارابى وابن سينا لله تعالى كواجب الوجود، يستلزم إثبات أنه بسيط غير مركب، وبالتالى نفى الصّفات عنه، لأن إثبات القدرة

---

(1) الرد على المنطقيين، ص٣٢٢.

(2) نفس المصدر، ص٣٢٦.

(3) شرح العقيدة الأصفهانية ص١٢، الصفدية ص١٢٠.

(4) الصفدية، ص٦٢.

(5) شرح العقيدة الأصفهانية ص١٤.

والإرادة ونحوهما يقتضى إثبات التعدد أو الكثرة فى الذات الإلهية البسيطة وقد - سبق القول إن ابن تيمية كان من الصفَاتية الذين أثبتوا جميع الصفات الخبرية. ولهذا استنكر محاولات الفلاسفة لنفى الصفات، بحجة نفى التركيب والتجسيم عن الله تعالى، وقال "سموا هذا تركيبا أو تجسيما أو ما شئتم من الأسماء، فما الدليل على نفي هذا عقلا أو سمعا؟ (فإن) قالوا: الدليل على ذلك أن كل مركب مفتقر إلى أجزائه، وجزؤه غيره، فالمركب مفتقر إلى غيره والمفتقر إلى غيره ليس واجبا بنفسه. فيمكن الرد عليهم بالقول: إن المراد هنا ذات تقوم بها صفات. وحينئذ فالمراد بالافتقار تلازم الذات والصفات بمعنى أنه لا توجد الذات ألا مع وجود صفتها اللازمة لها، ولا توجد الصفة إلا مع وجود الذات الملازمة لها. فإذا قيل كل مركب مفتقر الى جزئه إن عنى به أنه مستلزم لجزئه، وأنه لا يوجد ألا بوجود جزئه. فهذا صحيح فإن الله هو الموجود بنفسه، القائم بنفسه، رب العالمين، الذى لا يفتقر الى فاعل. ولا علة فاعلة، بل هو بنفسه وصفاته لا يفتقر إلى شئ من العلل الأربع.

ومن أعظم تناقض هؤلاء الفلاسفة، أنهم يقولون: الذات إذا استلزمت الصفات، كان ذلك افتقارا منها إلى الغير، فلا تكون واجبة، وهم يقولون: إن الذات مستلزمة لمفعولاتها المنفصلة عنها - وفقا لمذهبهم في قدم العالم على ما سنرى فيما بعد - ولا يجعلون ذلك منافيًا لوجوب وجودها بنفسها، فإن كان الاستلزام للمفعولات لا ينافى وجوب الوجود، فالاستلزام للصفات أولى ألا ينافيه.[1]

وواجب الوجود عند فلاسفة الإسلام هو الموجود التام، الذى ليس له حالة منتظرة ولا علم منتظر، ولا يجوز أن يكون عاقلا للمتغيرات مع تغيرها من حيث هى متغيرة عقلا زمانيا متشخصا، فيكون واجب الوجود متغير الذات، بل واجب الوجود، إنما يعقل كل شئ على نحو كلى، إذ أنه إذا عقل ذاته وعقل أنه مبدأ كل موجود، عقل أوائل الموجودات وما يتولد عنها.[2]

---

[1] الرد على المنطقيين ص٢٢٥ - ٢٢٩ الصفدية ص١٠٤ - ١٠٧.

[2] ابن سينا النجاة ص٢٤٦ - ٢٤٧.

ويذهب ابن تيمية إلى أن من لم يثبت للرب إلا معرفة الكليات، كما يزعمه ابن سينا وأمثاله، وظن ذلك كمالات للرب كان في غاية الجهل[1]. ويلخص حجة أصحاب هذا المذهب في القول "العلم بالمتغيرات يستلزم أن يكون علمه بأن الشئ سيكون غير علمه بأن قد كان، فيلزم أن يكون محلا للحوادث".[2]

ويذكر ابن تيمية أن القرآن قد أخبر بأن الله يعلم ما سيكون في غير موضع، بل إنه قدّر مقادير الخلائق كلها، وكتب ذلك قبل أن يخلقها، فقد علم ما سيخلقه علما مفصلا، وكتب ذلك، وأخبر بما أخبر به من ذلك قبل أن يكون، قد أخبر بعلمه المتقدم على وجوده. وقد دلّ الكتاب والسنة واتفاق سلف الأمة، ودلائل العقل على أنه سميع بصير، والسمع والبصر لا يتعلق بالمعدوم، فإذا خلق الأشياء رآها سبحانه. وإذا دعاه عباده سمع دعاءهم، وسمع نجواهم، كما قال تعالى: "قد سمع الله قول التي تجدلك في زوجها وتشتكي إلى الله والله يسمع تحاوركما" (المجادلة: ١) أي تشتكي إليه وهو يسمع التحاور، والتحاور تراجع الكلام بينها وبين الرسول. وكما قال تعالى لموسى وهارون "لا تخافا إنى معكما أسمع وأرى" (طه ٤٦).

وقد ذكر الله علمه بما سيكون بعد أن يكون في بضعة عشر موضعًا في القرآن مع إخباره في مواضع أكثر من ذلك أنه يعلم ما يكون قبل أن يكون. وقد أخبر في القرآن من المستقبلات التي لم تكن بعد بما شاء الله؛ بل أخبر بذلك نبيه وغير نبيه.[3]

والعقل أيضًا يبطل مذهب الفلاسفة، إذ لو صحّ أن الله لا يعلم ألا الكليات لزم ألاّ يعلم ذاته من حيث أنه واجب الوجود، ولا العقول العشرة، ولا النفوس، ولا الأفلاك، ولا غير ذلك. ذلك لأن واجب الوجود، وجود معين، لا كلي فإن الكلي لا يمنع تصوره من وقوع الشركة فيه، وواجب الوجود يمنع من وقوع الشركة فيه،

---

[1] الرد على المنطقيين ص١٣٨.

[2] نفس المصدرص٤٦٣.

[3] نفس المصدر ص٤٦٥ - ٤٦٦.

وكذلك الجواهر العقلية عندهم، وهي العقول العشرة، كلها جواهر معيّنة لا أمور كلية. وكذلك الأفلاك فإنها معينة، فإذا لم يعلم الله إلا الكليات لم يعلم شيئا منها."[1]

## نظـرية الفيض:

نظرية الفيض أو الصدور هي نظرية أفلاطونية محدثة، تستهدف الإجابة عن السؤال الآتي "كيف صار الواحد المحض (الله)؛ الذي لا كثرة فيه بنوع من الانواع، علة إبداع الأشياء من غير أن يخرج من وحدانيته، ولا يتكثر، بل اشتدت وحدانيته عند إبداعه الكثرة؟"[2] وتتلخص إجابة افلوطين على هذا السوال في أن الواحد المحض يفعل بعض أفعاله بذاته، وبعضها بتوسط أشياء، وأن هنالك خمس مراتب للموجودات، هي:

١- الواحد المحض: وهو فوق التمام والكمال، بسيط لا كثرة فيه.

٢- العقل: هو أول ما صدر عن الواحد المحض، وكان صدوره، بغير توسط. وبعد أن أبدع الواحد المحض العقل، وهو الشئ التام، التفت هذا العقل التام إلى مبدعه، وألقى بصره عليه، وامتلأ منه نورا وبهاء، فأفاض عليه الواحد المحض قوى كثيرة عظيمة، فانبجست جميع الأشياء التي في العالم الأعلى والعالم الأسفل بتوسط العقل.

٣- النفس الكية: أبدعها العقل تشبها بالواحد المحض وهي أقل مرتبة من العقل، لأن في الإبداع نقصان، وتحركت النفس الكلية علوا نحو علتها، ونظرت إلى الشئ الذي منه كان بدؤها، وامتلأت قوة ونورًا؛ وتحركت سفلا، فصدرت عنها الطبيعة.

٤- الطبيعة: هي المرتبة الرابعة، وبتوسط الطبيعة تصدر الأجرام الواقعة تحت الكون والفساد.

---

[1] نفس المصدر ص١٢٠.

[2] أثولوجيا أرسطوطاليس الميمر الثامن - أفلوطين عند العرب ص١١٣.

٥- الأشياء الواقعة تحت الكون والفساد: أي أن المرتبة الأخيرة هي صدور ما في العالم السفلي من جماد ونبات وحيوان.[١]

إذن فالعقل قبل النفس والنفس قبل الطبيعة، والطبيعة قبل الأشياء الواقعة تحت الكون والفساد، والفاعل الأول قبل الأشياء كلها.[٢]

عرف فلاسفة الإسلام هذه النظرية معرفة تامة، وإن كانوا لم يعرفوا صاحبها الحقيقي وهو أفلوطين، وإنما نسبوها إلى أرسطو[٣]، ظنا منهم أن كتاب الربوبية أو أثولوجيا الذي وردت فيه هذه النظرية إنما هو من تأليف المعلم الأول. وقد أثبتت الأبحاث الحديثة[٤] أن هذا الكتاب المنحول على أرسطو، هو أجزاء من تساعات أفلوطين. ومن المعروف أن هذا الكتاب ترجمه إلى العربية عبد المسيح بن ناعمة الحمصي (ت. حوالي سنة ٢٢٠هـ)، ثم أصلح الترجمة أبو يوسف الكندي (ت. حوالي ٢٥٢)، ولكن رسائل فيلسوف الإسلام التي تحت أيدينا، لا يظهر فيها بوضوح مذهب الصدو ر، كما يلاحظ الدكتور أبو ريدة[٥]. وإن كان بعض الباحثين[٦] لا يستبعدون تأثر الكندي بنظرية أفلوطين في الصدور. ولكن تأثير هذه النظرية يبدو واضحا لدى إخوان الصفا[٧] ومسكويه[٨].

---

[١] نفس المصدر الميمر الأول، ص٦، وكذلك الميمر العاشر، ص٣٤ وما بعدها.

[٢] نفس المصدر الميمر الثاني، ص٥٢.

[٣] راجع مسكويه، الفوز الأصغر، ص١٨.

[٤] راجع مقدمة د. بدوي: أفلوطين عند العرب، ص٢ وما بعدها.

[٥] رسائل الكندي الفلسفية جـ١، المقدمة، ص٦٢ ؛ دي بور تاريخ الفلسفة في الإسلام ص٢١٢ الهامش (تعليق د. أبو ريدة)؛ كذلك د. العراقي: ثورة العقل ص١١٠.

[٦] دي بور: تاريخ الفلسفة في الإسلام ص١٨٣، د. جلال شرف. الله والعالم والإنسان، ص٩.

[٧] اخوان الصفا: الرسائل ٢٠، ٣٢، ٣٣ - جـ٣ صفحات ٧٢، ١٨٧، ١٨٩، ١٩٢، ٢٠٣.

[٨] الفوز الأصغر ص١٧ - ١٨ ص٢٢ - ٢٣ ص٤٧، ص٥٠ - ٥٣، ص٧٧.

أما الفارابى (ت. سنة ٣٣٩) فكان أول فيلسوف إسلامى يأخذ بنظرية الفيض أو الصدور، ولكن نظريته تختلف فى تفاصيلها عن نظرية أفلوطين التى أتينا على ذكرها وربما كان الفارابى – فى نظريته – يعد أقرب شبها ببرقلس منه بأفلوطين[1]، ويتلخص نظام صدور الأشياء عن الله أو المبدع الأول، فى نظر المعلم الثانى، وفقا للترتيب الآتى، مع مراعاة أن الموجودات عنده ست مراتب.

١ – الله:

٢– العقل الأول: وقد صدر عن الله، ويصدر عن هذا العقل الأول عقول أفلاك ثمانية يصدر بعضها عن بعض تباعا. ويسمى الفارابى هذه العقول التسعة ملائكة السماء[2] والعقل التاسع هو المحرك للقمر.

٣– العقل الفعال: وهو الذى يسميه روح اقدس. ويصل العالم العلوى بالعالم السفلى. وقد صدر هذا العقل العاشر عن العقل التاسع من عقول الأفلاك، ويدبر ما تحت القمر.

٤– النفس الإنسانية: حث يتكثر العقل بتكثر أفراد البشر.

٥– الصورة: أى صورة الأشياء الجسمانية.

٦– المادة: أو الهيولى.[3]

كان لهذه النظرية العقيمة تأثير كبير فى فلاسفة الإسلام بعد أن أقحمها الفارابى لأول مرة فى الفكر الإسلامى، فقد تابعه فيها ابن سينا. كما رددها أيضا دعاة الإسماعيلية مثل حميد الدين الكرمانى (ت حوالى ٤١١) فهو لا يتفق مع الفارابى

---

(١) د. البهى. الجانب الإلهى ص٤٢٠.

(٢) الفارابى السياسة المدنية ط حيدر أباد ص٣.

(٣) الفارابى: آراء أهل المدينة الفاضلة وما بعدها؛ وراجع دى بور: تاريخ الفلسفة فى الإسلام ص٢١٠ د. جلال شرف – الله والعالم والإنسان ص١١؛ د. العراقى: ثورة العقل، ص١١١.

في جملة نظرية الصدور فحسب، وإنما يتجاوز الجملة إلى التفصيل، بل وإلى الألفاظ الإصطلاحية.[1]

وهاجم شيخ الإسلام ابن تيمية هذه النظرية هجوما عنيفا، لأن أصحابها لا يثبتون لصانع العالم مشيئة واختيارا وقدرة، بها يقدر على تغيير العالم، وتحويله من حال إلى حال، ويقرر أن أصل أمر هؤلاء يرجع إلى فساد تصورهم لله عز وجل، إذ هم يزعمون أنه علة تامة مستلزمة للعالم، والعالم متولد عنه تولدا لازما، بحيث لا يمكن أن ينفك عنه، فهم يشبّهون العلاقة بين الله والعالم بالعلاقة بين الشمس وأشعتها.

ويلخص ابن تيمية نظرية الفيض – لدى الفارابي ومن تبعه – في أن الله قد أبدع العقل الأول، وأبدع العقل الأول العقل الثاني وهكذا حتى ينتهي الأمر إلى العقل العاشر الفعال المتعلق بفلك القمر، وهذا الأخير هو المبدع لما تحت السماء من هواء وسحاب وجبال وحيوان ونبات ومعدن، ومنه يفيض الوحي والعلم على الأنبياء وغيرهم ويذكر ابن تيمية أن فلاسفة الإسلام يسمون العقول العشرة ملائكة ويقولون إنها معلومة متولدة عن الله، لم يخلقها بمشيئته وقدرته. وقول هؤلاء – في نظره – أعظم كفرا من قول من قال من مشركي العرب: إن الملائكة بنات الله ذلك لأن هؤلاء المشركين كانوا يقولون: إن رب السموات والأرض خلق الملائكة بمشيئته وقدرته.[2]

ويفند ابن تيمية نظرية الفيض، ويعرض الأدلة الدالة على بطلانها. ويمكن أن نقسم أدلته إلى طائفتين: أدلة نقلية، وأدلة عقلية.

فأما الأدلة النقلية التي تدحض النظرية فهي كثيرة، ويبين ابن تيمية أن هذه النظرية مجافية لروح الأديان جميعا، وليس الإسلام وحده، فيذهب إلى أن أهل الملل يعلمون أنه ليس أحد غير الله يخلق جميع المبدعات، ولا أنهم أثبتوا

---

[1] الكرماني: راحة العقل. المقدمة، ص٢٦.

[2] الصفدية: ١/٧ – ٩.

ملكا من الملائكة أبدع كل ما تحت السماء، بل الملائكة عندهم عباد الله، ليسوا متولدين عنه، ولا خالقهم علة موجبة لهم، وأنهم لا يتصرفون إلا بإذنه، ولا يسبقونه بالقول، وليس فيهم من هو مستقل بإحداث جميع الحوادث، فضلا عن أن يكون مبدعا لكل ما سوى الله وسواه كما يقول هؤلاء الفلاسفة في العقل الأول.

ويورد الشيخ السلفي بعض الآيات الكريمة التي تثبت أن الحوادث التي تحدث في العالم إنما تصدر عن حي مختار، وأن الملائكة التي أخبرت بها الانبياء ليست العقول التي يثبتها الفلاسفة ويدعون أنها الملائكة. مثل قوله تعالى "وقالوا اتخذ الرحمن ولدا سبحانه بل عباد مكرمون * لا يسبقونه بالقول وهم بأمره يعملون" (الأنبياء: ٢٦ – ٢٨)، وكقول عز وجل "لن يستنكف المسيح أن يكون عبدا لله ولا الملئكة المقرّبون"[1] (النساء: ١٧٢ – ١٧٣).

كما وصفت الملائكة في القرآن بالخشية والخوف. وعند الفلاسفة لا يتصوّر خشية لله ولا خوف من جانب العقول. قال تعالى: "ولله يسجد ما في السّموات وما في الأرض من دابّة والملئكة وهم لا يستكبرون. يخافون ربّهم من فوقهم ويفعلون ما يؤمرون" (النحل: ٤٩ – ٥٠) وفي القرآن ما يثبت أن الملائكة يلزمهم إذن مستقبل لما يفعلون "وكم من مَلك في السّموات لا تغني شفعتهم شيئًا إلاّ من بعد أن يأذن الله لمن يشاء ويرضى"[2] (النجم: ٢٦). ومن الواضح أن مثل هذه الصفات القرآنية للملائكة تخالف تمام المخالفة الصورة التي رسمها أصحاب نظرية العقول للملائكة.

وأما الأدلة العقلية فهي تبطل أيضًا هذه النظرية، ويبين ابن تيمية أنها لا تستند إلى دعائم عقلية ثابتة، على الرغم من أن أصحاب هذه النظرية هم الفلاسفة ذوو النزعة العقلية، وأن كل ما يقولونه من أن الحوادث تحدث بسبب حركات الأفلاك مفتقر إلى برهان، بل هو باطل من وجوه:

---

[1] الصفدية ص١٥٦ – ١٥٧ ص٢١٨.

[2] الصفدية ص٢١٤ وما بعدها.

١ - إذا سلمنا مع أصحاب النظرية بثبوت العقول العشرة، وهي عندهم قديمة، لأنها لازمة لذات الله، متولدة عنه، معلولة له، فكيف نفسر حدوث الحوادث؟

إن الحوادث لابد لها من محدث، ولا يمكن أن يكون محدثها أحد العقول القديمة لأن محدث الحوادث لا يجوز أن يكون علة أزلية، لأن العلة الأزلية مستلزمة لمعلولها، ويجب أن يكون معلولها مقارنا لها في الأزل. فيمتنع إذن أن يكون شئ من الحوادث صادرا عن الواجب الوجود بواسطة أو بغير واسطة، وحينئذ فلا يكون للحوادث محدث وهذا باطل.

٢- إن الواحد البسيط الذي يذكرونه، إنما يوجد في الأذهان لا في الأعيان فإنه وجود مطلق، والمطلق يوجد في الذهن لا في الخارج. وسبق القول إن ابن تيمية لا يعترف بوجود حقيقي في الخارج إلا للموجودات المعينة المشخصة.

٣- إن الواحد البسيط الذي فرضوه - إذا قدر وجوده في الخارج - يمتنع صدور المختلفات عنه بوسط أو غير وسط، لأن الواحد إذا كان الصادر عنه واحدا، لم يصدر عن الآخر إلا واحد، وكذلك هلم جرا، فيلزم أن لا يكون في العالم كثرة، فلما تيقن وجود الكثرة المختلفة الحادثة، كان هذا مناقضا لقولهم وإذا قالوا: إن الصادر الأول، أي العقل الأول واحد، ولكن فيه جهات كالوجوب والإمكان، وعقله لمبدعه وعقله لنفسه، ونحو ذلك، بحيث يصدر عنه باعتبار وجوبه عقل، وباعتبار إمكانه جسم. قيل لهم تلك الأمور إما أن تكون وجودية وإما أن تكون عدمية، فإن كانت وجودية، وقد اتصف بها الصادر الأول، فقد صدر عن المبدع الأول أكثر من واحد، وإن كانت عدمية لزم أن يصدر عن الواحد البسيط الموصوف بالسلوب أمور موجودة مختلفة، أي أن كل ما يقدرونه يستلزم أحد أمرين:

إما صدور الأنواع المختلفة عن الواحد البسيط، وإما انتفاء كون المختلفات صدرت عنه بوسط أو بغير وسط.

٤- إن حركة الفلك الأعلى حركة واحدة متشابهة بسيطة، لا توجب بنفسها آثارا مختلفة إلا لإختلاف القوابل، كما أن الشمس تبيض جسما وتسود جسما، وتلين

جسما وتيبس جسما، بحسب القوابل المختلفة، وكذلك الأفلاك التى تحته لها حركات معدودة محصورة، وكل منها حركته بسيطة، وليس فى شئ من هذه الحركات والمتحركات ما يوجب هذه الأعيان والحوادث المختلفة اختلافا لا يحصى عدده فى الصفات والأقدار والحركات. هذا مع قولهم إن الواحد البسيط لا يصدر عنه إلا واحد، فيعلم بالضرورة أن هذه الحوادث الكثيرة المختلفة ليست صادرة عن عدد محصور فى البسائط.[1]

٥- كما أن قولهم إن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد، إنما هو قول باطل، لأن الواحد البسيط لا يصدر عنه وحده شئ، إذ لا يصدر فى العالم العلوى والعالم السفلى أثر إلا عن سببين فأكثر، فالنار إذا أحرقت إنما تحرق بشرط قبول المحل لإحراقها، فالاحتراق حاصل بسببين لا بسبب واحد، وكذلك الشعاع أى الضوء، وهكذا الحال فى جميع الأمور. قال تعالى: "ومن كل شئ خلقنا زوجين لعلكم تذكرون" (الذاريات: ٤٩) وثمت آيات كثيرة تؤكد أنه ليس فى المخلوقات واحد يصدر عنه وحده شئ، ولا علة مستقلة بمعلولها من غير مشارك أصلا، فهذه النظرية – فى نظر ابن تيمية – إنما هى قول غير معلوم بالعقل، بل إن العقل يبطله، إذ المعلوم فى العقل أن الواحد لا يصدر عنه شئ معلول متولد عنه إلا بمقارنة شئ آخر له، فلو كان العالم متولدا عن الله لكان له مقارن يصدر التولد عنهما جميعا، فإن المتولد لا يكون إلا عن أصلين، فإثبات التولد يقتضى إثبات شريك لله فى إبداع العالم.[2]

٦- والقول إن عدد الأفلاك تسعة ليس أمرا معلوما، ولا قام دليل على أنه ليس وراء التسعة شئ، بل صرح أئمة الفلاسفة بأنه لم يقم عندهم دليل على أن الأفلاك تسعة فقط، ومن ثم فيجوز أن تكون الأفلاك أكثر من ذلك العدد.[3]

---

[1] الصفدية ١/١٥٧ – ١٥٩، ص٢٧٩ – ٢٨٠.

[2] الصفدية ١/٢١٦ – ٢١٧.

[3] الرد على المنطقيين ٢٦٧ الرسالة العرشية – الرسائل الكبرى ١/٢٥٨.

وقد أثبتت الأبحاث الحديثة في علم الفلك صدق حدس ابن تيمية، وفساد نظرية بطليموس القديمة التي تزعم أن عدد الأفلاك تسعة فقط.

وخلاصة القول: إن آراء الفلاسفة في نظرية الفيض "ليست مطابقة لما أخبرت به الرسل، كما ليست مطابقة لما دل عليه العقل الصريح، فلا هي موافقة للمنقول الصحيح ولا للمعقول الصريح".[1]

## تأثير نظرية الفيض:

لاحظ ابن تيمية أن نظرية الفيض التي اعتنقها فلاسفة الإسلام كالفارابي وابن سينا، قد تأثر بها أيضا كثير من المفكرين في العالم الإسلامي كما هو الحال عند أصحاب رسائل اخوان الصفا (مع خلاف في التفاصيل كما سبقت الإشارة) وغيرهم من أصحاب دعوة القرامطة الباطنية ممن يحتجون على دعواهم بالحديث الذي يروونه عن النبي ﷺ ونصه "أول ما خلق الله العقل. قال له أقبل فأقبل فقال له: أدبر فأدبر، فقال: وعزتي وجلالي ما خلقت خلقا أكرم علي منك، فبك آخذ، وبك أعطي، وبك الثواب، وبك العقاب".

وهذا الحديث الذي يحتج به الباطنية قد أخذ به كثير من الصوفية كالغزالي وابن عربي وابن سبعين. ولكن هذا الحديث فضلا عن أنه موضوع وكذب عند أهل العلم بالحديث[2]، فإنه أيضا يدل على نقيض مقصود من يحتجون به، وذلك من وجوه كثيرة:

---

[1] الصفدية: ١/١٦٠.

[2] كأبي حاتم البستي وأبي الفرج بن الجوزي (كتابه – الموضوعات ١/١٧٤ – ١٧٧ط المكتبة السلفية، المدينة المنورة ١٩٦٦) وكذلك السيوطي (اللالئ المصنوعة ١/١٢٩ – ١٣٠) وغيرها. أنظر تعليق د. رشاد سالم: الصفدية ص٢٣٨ – ٢٣٩، ٧٨ راجع أيضا رأي جولد تسهير في هذا الحديث وأصله الأفلاطوني المحدث (د. بدوي التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية. ص٢١٩ وما بعدها).

١- إن عبارة "أول ما خلق الله العقل، قال له: .." تقتضي أن الله خاطب العقل في أول أوقات خلقه، لا أنه أول المخلوقات، كما تقول: أول ما لقيت زيدا سلمت عليه.

٢- هذا الحديث يقتضي أن الله خلق قبل العقل غيره، لقوله "ما خلقت خلقا أكرم على منك"، وعندهم هو أول المبدعات.

٣- ويستفاد من الحديث أيضا أن العقل مخلوق والمخلوق هو الذى خلقه غيره، وحقيقة الخلق - بهذا المعنى - منفية عندهم عن العقل الأول، بل عن العالم.

٤- إنه قال في هذا الحديث: "فبك آخذ، وبك أعطى، وبك الثواب، وبك العقاب" فأخبر أنه يفعل به هذه الأمور الأربعة وهذا ينطبق على عقل الإنسان وأما العقل الذى يدعونه فهو عندهم أبدع السموات والأرض وما بينهما. فهو عندهم رب جميع العالم. فأين هذا من شئ يفعل الله به أمورا أربعة؟.[1]

وقد نجم عن الأخذ بنظرية الفيض الإقرار بكثير من الأمور التى تتعارض تماما مع العقيدة، فقد زعم أصحابها أننا إذا توجهنا إلى الجواهر العالية كالعقول والنفوس والكواكب والشمس والقمر،أو إلى النفوس المفارقة، ولجأنا إلى السؤال منهم، فاض علينا ما يفيض منهم[2]، فالدعاء عند مسكويه - وهو من أصحاب نظرية الفيض كما أشرنا - يعرض للإجابة، لا لأن الله عز وجل يفعل عند الدعاء ما لا يفعله قبله، ولا لأنه ينفعل، أى يسمع بنحو من الانفعال أو يرق، أو يلحقه شئ مما يلحقنا، بل هو منزه عن جميع هذا، ولكن السبب في الإجابة - فيما يقول مسكويه - أننا إذا دعوناه في خلوة وخلوص سريرة عطلنا حواسنا عن وجه الانفعالات، فتوفرنا على الانفعال الذى يختص بقبول أثر البارى، فحينئذ يأتى ذلك الأمر الذى استعددنا له، وإذا توجهنا بهذا الوجه نحو كوكب استعددنا وتهيأنا فقبلنا صورة وأثرا كما قبله الكوكب بعينه، وذلك أن الكوكب قبل صورة

[1] الصفدية ٢٣٧/١ - ٢٤٠.

[2] الرد على المنطقيين ص١٠٣ - ١٠٤.

خاصة موضوعة للمستعد لقبولها، وأعطاه البارى ما أمكنه قبولها، فهكذا يكون الدعاء والإجابة.[1]

ويشير ابن تيمية إلى أن مفهوم الشفاعة أيضا عند أصحاب نظرية الفيض قد تأثر بهذه النظرية، فالشفاعة عندهم هى أن يفيض الشفيع على المستشفع من غير قصد الشفيع، ولا سؤال منه، كما ينعكس شعاع الشمس من المرآة على الحائط. وقد ذكر ذلك ابن سينا، ومن تلقى عنه كالغزالى صاحب "المضنون به على غير أهله" ومن أخذ عنه.[2]

ويلاحظ ابن تيمية أيضا تأثير نظرية الفيض فى تصور أصحابها لمفهوم الصلاة، إذ يصنف من يصنف منهم[3] فى الصلاة وليس المقصود منها عندهم عبادة الله، فإنه لا يعلم الجزئيات فى نظرهم، ولا يميز بين المصلى وغير المصلى، بل مقصود الصلاة عندهم هو العلم بالوجود المطلق الذى يزعمون أنه كمال النفس. والصلاة الظاهرة يطلب منها سياسة البدن ورياضته. وقالوا: أن يسأل القمر ويستعيذه فإنه يدبر هذا العالم بواسطة العقل الفعال، فهو عندهم الرب الذى يسأل ويستعاذ به، ومنه فاضت العلوم على الأنبياء وغيرهم.[4]

**قدم العالم:**

أعلن جمهرة فلاسفة الإسلام أن العالم قديم[5]، وليس محدثا كما ذهب المتكلمون وأثارت هذه المسألة نزاعا شديدا بين الفريقين، حتى إن الغزالى فى

---

[1] مخطوط منتخب صوان الحكمة، نسخة مصورة بدار الكتب رقم ح٦٦٤٣، لوحة ١٦٨ وقد أورد النص الأستاذ ليون كاتانى فى مقدمته لكتاب تجارب الأمم لمسكويه. ط١٩٠٩.

[2] الرد على المنطقيين ص٣٠٦.

[3] راجع ابن سينا: رسالة فى ماهية الصلاة - ضمن أربع رسائل. لندن ١٨٩٤.

[4] الرد على المنطقيين، ٤٦١.

[5] لم يجمع فلاسفة الإسلام على هذا القول فقد أثبت الكندى أن العالم حادث لأنه من إبداع الفاعل الأول والإبداع هو الخلق من العدم أو على حد قوله تأبيس الأبسات عن ليس" راجع رسالة الكندى "فى الفاعل الحق" الرسائل ١٨٢/١ وما بعدها.

كتابي "تهافت الفلاسفة"، و"المنقذ من الضلال" عدَّ مذهب الفلاسفة في هذا الصدد، أحد المسائل الثلاث التي ينبغي تكفيرهم عليها.

ثم انتقد ابن رشد موقف المتكلمين، وأعلن أن في القرآن الكريم من الآيات الكريمة ما يدل على أن وجود العالم والزمان مستمر من الطرفين، اى غير منقطع. وذهب الفيلسوف القرطبي إلى أن المتكلمين، في قولهم بحدوث العالم، ليسوا على ظاهر الشرع، بل متأولون فإنه ليس في الشرع أن الله كان موجودا مع العدم المحض، ولا يوجد هذا فيه نص أبدًا.[1]

أما شيخنا ابن تيمية، فقد أيّد مذهب المتكلمين في حدوث العالم، واستنكر مذهب الفلاسفة، لأنه ليس مخالفا للعقيدة الإسلامية فحسب بل لانه مخالف أيضا لتعاليم جميع الأديان، إذ يتفق المسلمون وسائر أهل الملل وجمهور العقلاء من جميع الطوائف على أن كل ما سوى الله مخلوق محدث، مسبوق بعدم نفسه، فليس مع الله شئ قديم بقدمه في العالم: لا أفلاك، ولا ملائكة، ولا غير ذلك وأن الله أوجد كل حادث بعد أن لم يكن موجودًا.[2]

وليس هذا هو مذهب أصحاب العقائد الدينية المختلفة فقط، بل أيضا "والمشهور من مقالة أساطين الفلاسفة قبل أرسطو، هو القول بحدوث العالم، وإنما اشتهر القول بقدمه عنه، وعن متبعيه كالفارابي وابن سينا والحفيد (أي ابن رشد) وأمثالهم"[3]. هكذا ظن ابن تيمية أن من الفلاسفة القدماء من أقر بخلق العالم، والواقع أن فلاسفة اليونان جميعًا لم يعرفوا فكرة الخلق من العدم، وإن كان أكثرهم ذهبوا إلى أن نظام العالم حادث أما مادته (الماء أو الهواء أو النار أو العناصر الاربعة مجتمعة أو الذرات الديمقريطية) فهي قديمة.

---

[1] ابن رشد فصل المقال ص ١٤ وراجع ايضا مذهب ابن رشد في قدم العالم ونقده للقول بحدوثه لدى د. عاطف العراقي: المنهج النقدي في فلسفة ابن رشد ص ٥٥ وما بعدها.

[2] الصفدية، ص ١٠، ص ١٤.

[3] نفس المصدر، ص ١٢٠.

## أولا - الأدلة النقلية:

كان لابد لابن تيمية أن يستدل على حدوث العالم بأدلة نقلية، وذلك وفقا لمنهجه السلفي الذي يقضي بأن يستمد كل عناصر مذهبه من الشرع من ناحية، وكذلك للرد على أمثال ابن رشد ممن ذهبوا إلى أن الشرع ليس فيه ما ينص على أن الله كان موجودًا مع العدم المحض من ناحية أخرى. ويستند الشيخ السلفي في إثبات حدوث العالم إلى الأحاديث الصحيحة الثلاثة الآتية:

١- الحديث الذي رواه البخاري في ثلاثة مواضع في صحيحه (في كتاب التوحيد، وكتاب بدء الخلق وكتاب المغازي) لما قدم وفد اليمن على النبي ﷺ، قالوا: جئناك لنتفقه في الدين، ونسألك عن أول هذا الأمر. فقال: كان الله ولم يكن شئ قبله، وكان عرشه على الماء، وكتب في الذكر كل شئ وخلق السموات والأرض.

٢- الحديث الذي رواه مسلم في صحيحه (كتاب القدر، باب حجاج آدم وموسى) عن النبي ﷺ، أنه قال: "قدر الله مقادير الخلائق قبل أن يخلق السموات والأرض بخمسين ألف سنة، وكان عرشه على الماء".

٣- الحديث الآخر الذي رواه مسلم أيضًا في صحيحه (كتاب الذكر والدعاء، باب ما يقول عند النوم) عن النبي ﷺ، أنه كان يقول: "أنت الأول فليس قبلك شئ وأنت الآخر فليس بعدك شئ، وأنت الظاهر فليس فوقك شئ، وأنت الباطن فليس دونك شئ، اقض عني الدين، وأغنني من الفقر".

ويخلص ابن تيمية من هذه الأحاديث الصحيحة إلى أنها تثبت أنه لم يكن شئ مع الله، وأن العالم حادث، وقد قدّر الله مقاديره قبل أن يخلقه.[1]

## ثانيًا - الأدلة العقلية:

قبل أن يبطل ابن تيمية أدلة الفلاسفة على قدم العالم، ويفنّدها، يبدأ بعرض حجتهم عرضًا دقيقًا مفصلا، فيقول: "كان أصل قولهم: إن الصانع هو موجب بالذات،

[1] الصفدية ١/١٤ - ١٥.

وهو علة تامة أزلية مستلزمة لمعلولها، لم يتأخر عنها شئ من معلولها. فإن العلة التامة هي التي تستلزم معلولها، والموجب بالذات هو الذي تكون ذاته مستلزمة لموجبه ومقتضاه، فلا يجوز أن يتأخر عنه شئ من موجبه ومعلوله، ولهذا قالوا بقدم العالم، وهذا أعظم حججهم على قدم العالم".[1]

ويرفض الفلاسفة القول بحدوث العالم وحجتهم في ذلك أن الحادث بعد أن لم يكن، لابد له من سبب حادث لإمتناع حدوث الحادث بلا سبب يستلزم حدوثه لأن الفاعل إذا فعل بعد أن لم يكن فاعلا، لزم أحد أمرين:

أ – إما ترجيح أحد طرفي الممكن بلا مرجح، وهذا محال.

ب– وإما أن لا يفعل البتة شيئًا، وهذا مخالف للعيان، فضلا عن أن هذا الفرض يلزم عنه فرض ذات معطلة عن الفعل.

وهكذا يبين الفلاسفة أن افتراض حدوث العالم يقتضي أحد أمرين كلاهما باطل وإذا كان افتراض حدوث العالم باطلا، فنقيضه – أي افتراض قدم العالم – على حق.[2]

ويلاحظ ابن تيمية أن هذه الحجة قد أعيت كثيرًا من أهل الكلام والنظر، فكثير منهم يذهب في ردّه على الفلاسفة إلى أن القادر المختار يمكنه أن يرجّح أحد طرفي مقدوره بلا مرجّح، وقال آخرون: المرجّح هو العلم، وقيل: المرجح اختصاص وقت الإحداث بحكمة خفية. وقال أيضًا كثير من أهل الكلام: نفس الإرادة القديمة هي المرجحة لأحد المقدورين على الآخر، وبهذا الجواب أبطل مذهب الفلاسفة جمهور المعتزلة والأشعرية والكرامية، ومن وافق هؤلاء من أصحاب

---

[1] نفس المصدر ١/١٠.

[2] نفس المصدر ١/١٠ – ١٧، ص٥٠.

الأئمة الأربعة، وهو أحد جوابي الغزالي في "تهافت الفلاسفة"[1] وبه أجاب الآمدي[2] وغيره.

إلا أن هذه الأجوبة ضعيفة، وقد بيّن فخر الدين الرازي فسادها جملة في كتابه "الأربعين في أصول الدين" ثم بيّن ضعف أدلة الفلاسفة على قدم العالم، ولكنه قرّر ذلك بطريقة هي أيضا في غاية الضعف، وجواب الرازي وإلزامه لهم صحيح كما ذكره إلا أنه لم يقرّره ويبيّنه تبيينًا يشفي الغليل.[3]

وبعد أن عرض ابن تيمية مذهب الفلاسفة في قدم العالم وأشار إلى ردود المتكلمين عليها، وبيّن ضعف هذه الردود، انبرى يفنّد دعاوى الفلاسفة ويدحضها. على النحو الآتي:

١ – ليس مع هؤلاء الفلاسفة قط دليل يدلهم على قدم شئ من العالم، ولا أن الخالق قارنه شئ من مخلوقاته، ولكن غاية ما معهم أنه لم يزل فاعلا، وإثبات نوع الفعل لا يستلزم إثبات فعل معين ولا مفعول معين، فقولهم بقدم الأفلاك، أو مادة الأفلاك، أو العقول والنفوس، أو غير ذلك، ليس لهم عليه حجة أصلا.[4]

٢– هل يجوز تأخر الأثر عن المؤثر؟ إن جاز تأخر أثره عنه، أو تراخيه عنه، أمكن حدوث العالم وتأخر الفعل عن الفاعل، أي أمكن كون المؤثر التام ثابتا في الأزل، والعالم حادث عنه بعد ذلك، وهذا يبطل أصل حجتهم.

---

[1] راجع: تهافت الفلاسفة ط‍ه المعارف ١٩٧٢، ص١٠٣ – ١٠٤.

[2] راجع كتاب غاية المرام في عام الكلام تحقيق حسن محمود عبد اللطيف القاهرة، ١٩٧١، ص٦٠ – ٦٥.

[3] الصفدية جـ١ صفحات١٧، ٣٠ – ٣١؛ ٣٧، ٥٠ – ٥١.

[4] نفس المصدر صفحات ٥٩ – ٦٠، ١٣١ – ١٣٢.

وإن لم يجز تأخر أثره عنه، لزم عدم الحوادث، أو قدمها، أو حدوثها بلا محدث والكل باطل، فعلم أن قولهم بمؤثر لا يتأخر عنه الأثر باطل.[1]

٣- إن ترجيح الفاعل لأحد طرفي الممكن على الآخر، إما أن يكون ممكنا. وإما أن لا يكون. فإن كان ممكنا أمكن تأخر العالم. وأن القادر المختار يرجح حدوثه بلا مرجح.

وإن قيل: إن الفاعل لا يمكنه ذلك، امتنع كون الموجب بالذات يرجح شيئا على شئ بلا مرجح، ومعلوم أن العالم له قدر مخصوص، وصفات مخصوصة، وحوادث متعاقبة كلها ممكنة، فترجيحها على غيرها من الممكنات لا يكون بمجرد وجود مطلق بسيط نسبته إلى جميع الممكنات نسبة واحدة.[2]

٤- القديم إما أن يجوز قيام الحوادث به، وإما أن لا يجوز. فإن لم يجز بطل قولهم بقدم العالم الذى قامت به الحوادث فالأفلاك قامت بها الحوادث، لأنهم يقولون: إن المحرك للفلك هو النفس بما يتجدد لها من التصورات والإرادات الشوقية. فيقال: هذه الأمور الحادثة - سواء أكانت هي الحركات أو الإرادات أو التصورات - لابد لها من أمر محدث لها، ولا يمكن أن يكون شئ من هذه الأمور معلولا للعلة التامة الأزلية، لأنها حادثة، وهم يقولون بامتناع صدور الحوادث عن علة تامة أزلية.[3]

وإن جاز قيام الحوادث به، أمكن أن يقوم بالقديم الواجب بذاته حوادث لا تتناهى ويكون منها ما هو شرط في حدوث العالم، كما قالوا: إن حركات الأفلاك شرط في حدوث الحوادث السفلية.[4]

٥- مبنى حجتهم على امتناع ترجيح بلا مرجح تام وامتناع التسلسل، وهم قائلون بالأمرين. فإنهم يقولون بتسلسل الحوادث، ويقولون: إن الحوادث حدثت بلا مرجَح تام، وإذا قالوا: نحن رددنا على من أثبت ذاتًا معطلة عن الفعل فعلت بعد

---

[1] نفس المصدر ص١٣٢، ص٨٢.

[2] نفس المصدر، ص١٢٢.

[3] نفس المصدر، ص٢٠ - ٢١.

[4] نفس المصدر ص١٣٢ - ١٣٣.

أن لم تكن فاعلة. قيل لهم: هذا قول طوائف من أهل الكلام، ليس هذا القول منصوصًا عن الأنبياء، لا في التوراة ولا في الإنجيل ولا في القرآن، ولا يلزم من بطلان هذا القول قدم العالم ومخالفة ما أخبرت به الرسل. بل نقول: إن كان هذا القول ممكنا بطل ردكم له، وإن كان ممتنعًا لم يلزم إلا دوام فعل الفاعل، لا أزلية هذه الأفلاك ولا أزلية شئ بعينه من الممكنات.[1]

٦- إن قول الفلاسفة بقدم العالم أشدّ استحالة من قول المتكلمين بحدوثه. فإن هؤلاء المتكلمين نسبوا جميع الحوادث إلى الفاعل القديم الأزلي، وقالوا: إنه فعل بعد أن لم يكن فاعلا، فأثبتوا للحوادث فاعلا، ولم يثبتوا سببا حادثا.

وأنتم – أيها الفلاسفة – جعلتم الحوادث تحدث بلا فاعل أصلا، لأن الفاعل القديم الواجب عندكم يلزمه مفعوله الذى هو معلوله وموجبه ومقتضاه فلا يتأخر عنه، فلا يجوز أن يحدث عنه شئ، فإذن هذه الحوادث لم تحدث عنه، فتضمن قولكم إن الحوادث لا محدث لها، وهذا أعظم فسادًا من قول من جعل لها محدثًا أحدثها من غير سبب حادث.[2]

٧- كل ما تذكرونه من الشبه على نفى حدوث هذا العالم، يلزمكم مثله فى حدوث كل حادث، مثل قولكم: إن الفاعل لابد له من غرض، وقولكم: إن التأثير إن كان قديما لزم قدم الأثر، وأمثال ذلك وإنما وقع التلبيس منكم أنكم أخذتم تحتجون على قدم الأفلاك أو مواد الأفلاك بحجج ليس فيها ما يقتضى ذلك، بل إما أن تقتضى الحجة نفى الفعل والأحداث بالكلية، فيعلم فسادها بالضرورة والاتفاق، وإما أن تقتضى أن كل حادث مسبوق بحادث، وهذا لا يدل على قدم هذا العالم، بل على أن الرّب لم يزل فاعلا: إما أفعالا تقوم بنفسه وإما مفعولات منفصلة

---

(١) نفس المصدر ص١٣٣.

(٢) نفس المصدر والصفحة.

تحدث شيئا بعد شئ، وليس في هذين ما يقتضي صحة قولكم، بل كل منهما يناقض قولكم.(١)

## النبـــوة:

يستقى المسلمون عقائدهم من منبعين أساسيين: الكتاب والسنة، فقد نزل القرآن الكريم على النبي ﷺ، فبلّغ الرسول الكريم الأمة ما أنزل اليه، كما كانت جميع تعاليمه وأقواله صادرة عن الوحي "وما ينطق عن الهوى. إن هو إلا وحي يوحى. علّمه شديد القوى" (النجم: ٣ – ٥) فالإسلام يقوم على الإيمان بالنبوة.

وبعد الفتوحات الإسلامية اختلط بالمسلمين أعداء الدين الجديد، يفيضون غيظًا وحقدًا عليه، فأخذوا يكيدون له، ويوجّهون الطعنات اليه. وصوّبوا سهامهم نحو النبوة، فطعنوا فيها، وأنكروها، واستمدوا أسلحتهم من مصادر شتى، من أهمها مذهب براهمة الهند، الذين أنكروا الرسل، وزعموا أن وجودهم يتعارض مع الحكمة الإلهية، وأنه ليس ثمت حاجة إلى وجود الرسل، لأن العقل في رأيهم يدل على حسن الأفعال وقبحها، فأثبتوا التكاليف من جهة العقل دون الحاجة إلى الرسل، وزعموا أيضًا أن الرسل قد وردوا بإباحة ما حظره العقل من أمور كذبح البهائم، وإيلام الحيوان بلا ذنب، ونحو ذلك من الأمور التي كذّب البراهمة الرسل من أجلها.(٢)

وتابع آراء البراهمة في إنكار النبوة بعض الملاحدة من أمثال أحمد بن إسحق الرَاوندي (ت. سنة ٢٩٨) الذي كتب عدة كتب في الطعن على النبوة وإنكار الرسل، وإبطال رسالاتهم(٣)، ومن هذه الكتب كتاب "الفرند"، وكتاب "الزمرد".

---

(١) نفس المصدر ص١٣٤.

(٢) عبد القادر البغدادي – أصول الدين، ص١٥٤ – ١٥٥.

(٣) د. مدكور: في الفلسفة الإسلامية ٨٢/١.

وممن طعن في النبوات أيضا أبو عيسى محمد بن هارون الوراق[1]. إذ يذكر ابن الجوزى أن كلا من الوراق هذا وابن الراوندى يدعى أنه صنف كتاب الزمرد. وهو كتاب في الطعن على رسول الله ﷺ وشتمه، والطعن في القرآن.[2]

ومن الشخصيات التي أثارت مشكلة النبوة بغرض التشكيك فيها أبو بكر محمد بن زكريا الرازى، في كتابين من كتبه المفقودة، هما: "مخاريق الانبياء أو حيل المتنبنين" وقد صادف هذا الكتاب رواجا لدى بعض الطوائف التي انتشرت فيها الزندقة والإلحاد، وبخاصة القرامطة. أما الكتاب الثاني فهو "نقص الأديان" أو "في النبوات".[3] وقد بقى لنا منه بعض فقرات أوردها أبو حاتم الرازى (ت. سنة ٣٢٢) في كتاب "أعلام النبوة"[4] ويحدثنا أبو حيان التوحيدى (ت. سنة ٤٠٠ تقريبا) عن رجل معاصر له، يدعى أبا اسحق النصيبى، ويقول: إنه كان "يشك في النبوات كلها، وقد سمعت منه شبها، ثم يذكر أبو حيان بعض الشخصيات البارزة في عصره، التي أضلها أبو اسحق النصيبى.[5]

وأمام هذه المحاولات التي تستهدف التشكيك في صحة النبوة أو انكارها، وقف مفكرو الإسلام على اختلاف مشاربهم يصدون هذه الحملات، وصنفوا الكثير من الكتب في دلائل النبوة وإثباتها.

وحاول المشتغلون بالفلسفة في العالم الإسلامي أن يسهموا بدورهم في الرد على حملات الطعن في النبوة، وذلك بأن يعرضوا تفسيرا عقليا فلسفيا للوحي. ولقد

---

(1) يذكر المسعودى في "مروج الذهب ٥٥/٤" أن أبا عيسى الوراق هذا توفى في سنة ٢٤٧ ولكن يحتمل أنه توفى بعد ذلك التاريخ لأنه كان معاصرا لابن الراوندى.

(2) ابن الجوزى المنتظم ٩٩/٦ - ١٠٠.

(3) د. مدكور: في الفلسفة الإسلامية ١٥/١ - ٨٧.

(4) توجد بعض نسخ مخطوطة من كتاب أعلام النبوة لأبى حاتم الرازى في مكتبات الهند وقد أورد بول كراوس بعض فقرات منه (راجع رسائل الرازى الفلسفية ص٢٩١ وما بعدها.

(5) الإمتاع والمؤانسة ١٤١/١، وكذلك مثالب الوزيرين، ص١٩٦.

كان الفارابى معاصرا لابن الراوندى والرازى معا، ويروى المؤرخون أنه كتب ردين على كل منهما، إلا أن هذين الردين لم يصلا إلينا. ويعتبر الفارابى أول من طبع نظرية النبوة بطابع فلسفى، وفصل القول فيها وكان لنظريته هذه تأثير كبير فى خلفائه من فلاسفة الإسلام والمتكلمين والصوفية[1]. وقد بين الدكتور إبراهيم مدكور أن الدعامة الأولى التى قامت عليها نظرية النبوة عند الفارابى ومن تبعه، هى نظرية أرسطو فى الأحلام، كما عرضها فى رسالتين صغيرتين هما "رسالة الأحلام"، و"رسالة التنبؤ بواسطة النوم"، والمخيلة عند أرسطو هى مصدر الأحلام[2]. ونضيف إلى الدعامة السابقة دعامة أخرى لا تقل عنهما أهمية، أعنى نظرية الفيض، فأثر هذه النظرية واضح فى آراء فلاسفة الإسلام فى النبوة.

ولكن هل وفق أصحاب نظرية النبوة الفلسفية فيما راموا تحقيقه؟ لقد سئل ابن تيمية عن هذه النظرية، فخصص للإجابة عليها كتاب الصفدية، أعلن فيه أنها باطلة، وأن ما ورد فيها من كلام فهو كفر، ويرجع هذا الكلام إلى طائفة من الفلاسفة كابن سينا وأمثاله، ويشير إلى تأثير هذه النظرية فى بعض المتكلمين وطائفة من الصوفية من أمثال ابن عربى (ت. سنة ٦٣٨) وابن سبعين[3] (ت. سنة ٦٦٩)، بل إن أبا حامد الغزالى فى كتابه "المضنون به على غير أهله"[4] وغيره من كتبه[5]، قد وقع فى كلامه ما هو من جنس كلام هؤلاء فى النبوة وغيرها[6]، حتى إن أبا بكر العربى (ت.

---

[1] راجع د. مدكور: فى الفلسفة الإسلامية ١/٦٩ وما بعدها.

[2] نفس المصدر: ١/٩٠ - ٩٥.

[3] الصفدية، ص٥.

[4] انظر -المضنون به على غير أهله. القاهرة. مكتبة الجندى. بدون تاريخ، ص٣٠٥ - ٣٠٩.

[5] انظر - معارج القدس - القاهرة، المكتبة التجارية بدون تاريخ ص١١٣ - ١٢٤ وكذلك كيمياء السعادة ضمن رسائل نشرها الكردى - سنة ١٢٢٨. ص٥١٨ - ٥١٩.

[6] الصفدية، ص٢٠٩.

سنة ٥٤٣) تلميذه قال: شيخنا أبو حامد دخل بطن الفلاسفة ثم أراد أن يخرج منها فما قدر"[1]

ويعرض ابن تيمية آراء أصحاب هذه النظرية، الذين يزعمون أن للنبوة ثلاث خصائص، من قامت به فهي نبي، وهذه الخواص هي:

**الخاصة الأولى:** أن تكون له قوة قدسية، أي قوة علمية حدسية، بحيث يكون أذكى من غيره، فيحصل له من العلم بسهولة ما لا يحصل لغيره إلا بكلفة شديدة، أي أن العلم عليه أيسر منه على غيره.

**الخاصة الثانية:** أن تكون له قوة التخييل والحس الباطن، بحيث يتمثل له ما يعلمه في نفسه، فيراه ويسمعه، يرى في نفسه صورًا نورانية هي – عند أصحاب هذه النظرية – ملائكة الله، ويسمع في نفسه أصواتا – هي عندهم – كلام الله، من جنس ما يحصل للنائم في منامه، وما يحصل لبعض أهل الرياضة ولبعض الممرورين، أي الذين غلبت المرة على أمزجة أبدانهم ممن تنتابهم حالات الصرع. أي أن أصحاب هذه النظرية يزعمون أن ما أخبرت به الرسل، إنما هو تخييل، أي ثمرة نشاط المخيلة، لا أنه إخبار عن الحقائق على ما هي عليه.

**الخاصة الثالثة:** أن تكون له قوة نفسانية عملية، يتصرف بها في هيولى العالم، أي أن له قدرة يؤثر بها على العالم المادي المحسوس، كما يستطيع الحاسد أن يؤثر بنظرته الحاسدة في بدن المحسود فيصيبه بالضرر. وليست خوارق العادات أو معجزات الأنبياء إلا من هذا النمط، أي أنها تحدث بتأثير هذه القوى النفسية العملية التي يتميز بها الأنبياء.[2]

ويذهب ابن تيمية إلى أنه لا يجب أن يظن أن النبوة هي مجرد هذه الخصال الثلاث وأن من حصلت له فقد صار نبيا، ذلك أن كثيرًا من آحاد المؤمنين

---

[1] نفس المصدر، ص٢١١.

[2] نفس المصدر، ص٥.

تحصل له هذه الثلاث، بل وما هو أكمل منها، فتحصل له في نفسه قوة علمية. وتكون له قوة عملية يكون بها مؤثرا، ويحصل له إحساس باطن، أو مخيلة قوية. فيرى ويسمع في باطنة، وهو مع ذلك كله من آحاد المؤمنين، فمن جعل هذا حد النبي ومنتهاه، كان مبطلاً جاحداً لحقيقة ما خص الله به أنبياءه.[1]

ولا يعني هذا أن ابن تيمية ينفي عن الأنبياء هذه الخصال الثلاث، ولكنه يرفض الاقتصار عليها وحدها. يقول "فنحن لا ننكر أن الله تعالى يخص النبي بقوة قدسية يعلم بها ما لا يعلم غيره، ولا ننكر أيضا ما يمثله الله له إما في اليقظة وإما في المنام من الأمور الصادقة المطابقة للحقائق، ولا ننكر أيضًا أن الله قد يجعل في النفوس قوى يحصل بها تأثير في الوجود. ولكن دعوى المدعي أن معجزات نبينا أو غيره من الأنبياء هي من هذا الباب بهتان عظيم".

وهكذا يرفض ابن تيمية تعليل خوارق الأنبياء بعلل نفسانية، ويشير إلى أن ابن سينا قال في إشاراته[2]: إذا بلغك أن عارفًا مكث مدة لا يأكل ولا يشرب فاسجح بالتصديق، فإن في الطبيعة عجائب، وقرر ذلك بأن المريض إذا بقيت قواه الهاضمة مشغولة بمدافعة المرض، بقي الطعام محفوظًا مدة لا يأكل فيها ولا يشرب. فالعارف إذا اشتغلت نفسه بعرفانه اجتذبت إليها القوى الهاضمة فلا تهضم الطعام.

يرى ابن تيمية أن ما قاله صاحب الإشارات والتنبيهات في هذا الصدد، ليس بطائل، فإن الناس يعلمون أن النفس إذا اشتغلت بفرح عظيم، أو غضب عظيم، أو اهتمام بأمر عظيم اشتغلت عن الأكل والشرب فهذا ونحوه ليس من معجزات الأنبياء، ولا مما يختص به الأولياء.

كما أن تعليل معجزات الأنبياء على هذا النحو، أي بأنها تأثير قوى نفسانية في علل طبيعية، يستلزم أن يكون التأثير مقيدًا بالقانون الطبيعي المعتاد، بحيث لا يتصوّر ان يفعل المؤثر في المواد إلاّ ما هي قابلة له، مثال ذلك أن الهواء (يقصد

---

[1] نفس المصدر ص٢٢٩.

[2] راجع ابن سينا: الإشارات والتنبيهات، تحقيق د. سليمان دنيا، دار المعارف، ص٨٥٣ وما بعدها.

البخار) لما كان قابلا لأن ينقلب ماء. أمكن أن يؤثر المؤثر فيه حتى يصير الهواء ماء، فينزل المطر. ومعلوم أن معجزات الأنبياء خارجة عن القوانين الطبيعية، مثال ذلك انقلاب العصا ثعبانا، ثم ابتلاع الثعبان ما هناك من العصى والحبال، فإن هذا خارج عن قوى النفس والطبيعة، لأن الخشب لا يقبل أن يصير حيوانا أصلا، ولا يمكن في القوى الطبيعية أن عصا تصير حية لا بقوى نفس، ولا بسحر، ولا غير ذلك.

إن مثل هذه المعجزات أنكرها الفلاسفة، أو جعلوها أمثالا مضروبة، أي عدوها رموزا ذات دلالات خفية. فقالوا: إن موسى ألقى عصا العلم فابتلعت حبال الجهل وعصيه ونحو ذلك، كما يغلب الرجل الرجل بحجته، وهذا من تأويلات القرامطة الباطنية، المخالفة لما اتفق عليه المسلمون واليهود والنصارى بصدد هذه المعجزات.

ومعلوم أن معجزات الأنبياء لا ريب فيها، فانشقاق القمر لنبينا ﷺ هو عندهم ممتنع، لا يمكن لا بقوى نفس ولا غير ذلك ولكن هذه المعجزة قد أخبر الله بها في القرآن "اقتربت الساعة وانشق القمر" (القمر: ١)، وتواترت به الأحاديث كما في الصحيحين وغيرهما، وكان النبي ﷺ يقرأ بسورة القمر في الأعياد والمجامع العامة، فيسمعها المؤمن والمنافق، ومن المعلوم أن هذه المعجزة لو لم تكن وقعت لما صدق الناس، لأنه قد أخبرهم بشئ يعلمون كذبه فيه. ولو كان في هذه المعجزة أدنى شبهة لكان الصحابة يسألون عنها، ولكن لم يحدث أن أثار هذه المسألة مؤمن ولا كافر ولا منافق في عصره.[1]

ويعرض ابن تيمية نقده الهدمي لنظرية الفلاسفة في النبوة في عشرة أوجه[2]، يمكن تلخيصها فيما يلي:

١- هي نظرية لا دليل على صحتها مع أن منهجهم يقتضي تقديم الأدلة العقلية ولكن أقوالهم في هذا الصدد تعتمد على التجويز الذهني، فإثبات قوى النفس لا

---

[1] الصفدية، ص١٣٤ - ١٤٢.

[2] نفس المصدر، ص١٦٣ - ٢٢٨.

يوجب مثل هذه الآثار التى يدَّعون أنها المعجزات، كما أنهم ينفون المعجزات التى وردت فى الشرع، دون ذكر أدلة، والنافى عليه الدليل كما أن المثبت عليه الدليل، فالذين ينفون المعجزات من الفلاسفة يلزمهم إقامة الدليل على نفيها، وكذلك على نفيهم الجن والملائكة، ولكن لا دليل لهم، وإنما كذَّبوا بما لم يحيطوا بعلمه، وعدم العلم ليس علمًا بالعدم، وعدم الدليل ليس علما بعدم المدلول عليه، فإن عدم ما يدل على الشئ المعين لا يقتضى انتفاؤه.[1]

٢- يعترف بعض الفلاسفة، وعلى رأسهم ابن سينا فى كتابه الإشارات والتنبيهات بخوارق العادات، ولكن مجموع ما ذكروه عنها ليس فيه ما يكاد يخرج عن قياس الأمور المعتادة إلا حوادث الأكوان كنزول المطر، وشفاء المريض، وزلزلة الأرض والخسف، وصرف السيل وغيرها من الأمور التى تحصل بأسباب معتادة، ولكن كيف نفسَر الخوارق الأخرى كانفلاق البحر اثنى عشر فرقًا، وانقلاب العصا حية ونزول المن والسلوى، وانفجار اثنتى عشرة عينا من الحجارة، ونبع الماء من بين الأصابع ..؟ فهذه الأمور وأمثالها لا تصدر عن سبب معتاد، وإنما هى خارقة العادة، ومثل هذه الأمور ينكر الفلاسفة حصولها فى العالم لا بقوى نفس ولا غيرها.[2]

٣- يذهب بعض الفلاسفة إلى أن الخوارق ثلاثة أنواع:

أ - منها ما هو من جنس الغناء عن الحاجات البشرية كالاستغناء عن الأكل والشرب مدة.

ب- ومنها ما هو من جنس العلم الخارج عن قوى البشر كالإخبار عن الغيوب.

جـ- ومنها ما هو من جنس المقدورات الخارجة عن قدرة البشر كالأفعال البدنية الشاقة، والتأثير فى العناصر ونحو ذلك.

---

[1] نفس المصدر ص١٦٣ - ١٨.

[2] نفس المصدر ص١٨١ - ١٨٢.

لقد ذكر الفلاسفة أسباب مثل هذه الخوارق، أما سبب انقلاب العصا حية وخروج الناقة من الأرض، وأمثال ذلك، فهم معترفون بأنه غير ممكن، ولا يمكنهم إحالة سببه إلى قوى النفس.[1]

٤- يقولون: إن لقوى النفس تأثيرًا، ولكنهم لا يدّعون أن تأثيرها يبلغ إلى أن ينزل ماء الطوفان الذى غرّق أهل الأرض، ولا أن يرسل الريح العقيم سبع ليال وثمانية أيام حسوما التى أهلكت عادا، وغير ذلك من الأمور الكثيرة التى قصّها الله مما تثبت المعجزات للأنبياء، وأنها خارجة عن قوى النفس. فإن الفلاسفة وسائر العقلاء متفقون على أن قوى النفس لا تفعل مثل هذا، بل ولا شئ من القوى المعروفة فى العالم العلوى والسفلى. وفى إثبات أن الله فاعل مختار يفعل بمشيئته وقدرته، يحدث ما يشاء بحسب مشيئته وحكمته، ليس موجبا بالذات، فإن الموجب بالذات مستلزم لآثاره، فيمتنع أن تتغير أفعاله عن القانون الطبيعى.[2]

٥- لا ينكر ابن تيمية أن النفس يحصل لها نوع من الكشف إما يقظة وإما مناما بسبب قلة علاقتها مع البدن، وهذا هو الكشف النفسانى، ولكن قد ثبت أيضًا بالدلائل العقلية مع الشرعية وجود الجن، وأنها تخبر الناس بأخبار غائبة عنهم كما للكهان والمصروعين وأهل العبادات الشيطانية من البراهمة وغيرهم فهؤلاء جميعًا يسمع منهم من أنواع الكلام واللغة العربية وما يعلم ان المتكلم على لسان غيره، أو أن الملقن له ذلك الكلام غيره، لا أن هذا الكلام قد صدر عن مجرد نفسه، وإذا كان هذا مما شوهد فى النفوس الخبيثة، وأن كثيرًا من إخباراتها تصدر عن أرواح شيطانية فلأن يكون إخبار الأنبياء عن إخبار أرواح الملائكة بطريق الأولى.

هكذا يقسّم ابن تيمية المكاشفات والتنبؤ بالغيب إلى ثلاثة انواع:

أ - ما يكون عن طريق أسباب نفسانية.

ب- ما يكون عن أسباب خبيثة شيطانية وغير شيطانية.

---

(١) نفس المصدر، ص١٨٣.

(٢) نفس المصدر، ص١٨٣ - ١٨٦.

جـ- ما يكون عن أسباب ملكية.

وكل ما ذكره الفلاسفة هو النوع الأول فقط، وهو أضعفها.[1]

٦- إذا ثبت وجود الجنّ أمكن إثبات وجود الملائكة، ولكن يشك بعض الفلاسفة في وجود الجنّ وتأثيرها على الإنسان، وليرجع في هذا إلى من عنده علم ذلك، وإلا فليس للإنسان أن يكذّب بما لا يعلم. ويؤكد ابن تيمية من ملاحظاته الشخصية الكثيرة ما يثبت وجود الجنّ، فقد عرف كثيرًا من الناس حملوا في الهواء من مدائنهم إلى مكة، وبعضهم كان كافرًا لم يسلم، وبعضهم كان منافقًا وجاهلا، كما عرف أناسا حملتهم الجن في الهواء ونقلتهم من مكان إلى مكان تعجز القدرة البشرية عن الوصول إليه. ومثل هذه الأمور يصدّق بها أهل الملل من المسلمين والنصارى واليهود، كما يصدّق بها جمهور الفلاسفة، وكتبهم في الروحانيات مشحونة بأمثال هذه الأمور. فمن قال إن هذه الخوارق من آثار النفس فحسب، وأنكر وجود الجنّ والشياطين وتأثيرهم، كان مبطلا باتفاق أهل الملل وجمهور الفلاسفة.[2]

٧- ومما يثبت وجود الجنّ وتأثيرهم، ما تواتر في هذا الصدد من أخبار كهّان العرب، وما كانت تخبرهم به من الأمور الغائبة لإخبار الجنّ لهم بذلك[3].

٨- من يدّعي أنّ خوارق الأنبياء من الإخبار بالغيب، إنما هي من قوى النفس فهو لا يخلو من أمرين: إما أن يكون مصدقا للرسل فيما أخبروا به، وإما أن يكون مكذّبا لهم. فإن كان مكذّبا لهم كان الكلام معه أولا في تثبيت النبوات والإقرار بها. وهؤلاء الفلاسفة وأتباعهم من الباطنية يعظّمون أمر الأنبياء ويقرّون بصدقهم، ويدّعون أنّ ما جاءت به الأنبياء لا يناقض أصول الفلسفة، أي أنهم يتفقون مع سائر أهل الملل على أن الأنبياء من أعلم الخلق بالحقائق، ومن أبرّ الناس

---

[1] نفس المصدر ص١٨٧ - ١٨٩.

[2] نفس المصدر، ص١٩٠ - ١٩٢.

[3] نفس المصدر، ص١٩٣.

وأصدقهم. ومن المعلوم أن الرسل أخبرت بالملائكة والجن، وأنهم أحياء ناطقون، وأنهم يأتون بأخبار الأمور الغائبة، وأنهم يفعلون أفعالا خارجة عن قدرة البشر، فيلزم إذن التصديق بكلّ ما أخبرت به الرسل. ولكن الفلاسفة متناقضون في أمر النبوات، فلاهم كذّبوا بهم مطلقًا، ولا صدّقوهم مطلقا، فهم يؤمنون ببعض الكتاب ويكفرون ببعض.

وإذا كان الوحي كما يزعم الفلاسفة تخيلا في نفس النبي، وليس له وجود في الخارج، فحينئذ يكون النبيّ من آحاد المسلمين،الذين يرون في المنام أنهم في السموات، وأن الملائكة خاطبتهم، ونحو ذلك مما يراه عامة الناس. وإذن فلا يكون للنبي منزلة خاصة.[1]

٩- من المعلوم أن تأثير النفوس مشروط بإرادة هذه النفوس وشعورها ولكن خوارق العادات التي للأنبياء منها ما لا يكون النبي شاعرا بها، ومنها مالا يكون مريدا لها: فلا يكون ذلك من فعل نفسه. بل ومنها ما يكون قبل وجوده ومنها ما يكون بعد موته، مثل ذلك قصة أصحاب الفيل الذين أرسل الله عليهم طيرًا أبابيل، وكان ذلك كرامة للنبي ﷺ، وكان عام الفيل عام مولده وقد حدثت هذه الكرامة قبل مولده بنحو خمسين ليلة، فلم تكن له قوة نفسانية يؤثر بها، ولا شعور بما جرى ولا إرادة له في ذلك.وكذلك كان بقاء الكعبة ألوف السنين بعد موت من بناها كرامة لإبراهيم الخليل عليه السلام.[2]

١٠- تنازع الناس في النبوة واختلفوا على ثلاثة أقوال:

أ - هل هي مجرد صفة قائمة بنفس النبي كما يقول بعض الفلاسفة وأهل الكلام؟

ب- أو هي مجرد تعلق خطاب الله بالنبي كما يقول الأشعرية ونحوهم من أهل الكلام؟

جـ- وهي مجموع الأمرين كما يقول جمهور المسلمين؟

---

[1] نفس المصدر، ص١٩٣ - ٢١٩.

[2] نفس المصدر ص٢١٩ - ٢٢٥.

يقرر ابن تيمية الرأي الأخير، إذ لا ريب في تفضيل الله للأنبياء بفضائل في أنفسهم، وأن من خصه الله بالفضائل فقد أراد به خيرًا. كما قالت خديجة للنبي ﷺ لما جاءه الوحي، وخاف على نفسه: "كلا والله لا يخزيك الله أبدًا، إنك لتصل الرّحم، وتصدق الحديث، وتحمل الكلّ، وتكسب المعدوم، وتقرى الضيف وتعين على نوائب الحق" (ورد في الصحيحين) فاستدلت بعقلها على أنّ من جعل الله فيه هذه المحاسن والمكارم، التى جعلها من أعظم أسباب السعادة، لم تكن من سنّة الله وحكمته وعدله أن يخزيه، بل يكرّمه ويعظّمه.

وخلاصة القول "إنّ الأنبياء خصّهم الله بفضائل ومحاسن ومكارم أخلاق يميزهم بها عن غيرهم، فمن قال: إن الله خصّ النبيّ بقوى في نفسه، وأراد بذلك إثبات خصائص وفضائل له فهذا حق، وإن قال: إن هذه الخصائص تكون أسباب لخوارق عادات يكرّمهم الله بها وتكون معجزات وكرامات أو قال نفس هذه الخصائص والفضائل بما خرقت له فيها العادة، فهذا مما لا ينكر".[1]

**المعـــــاد:**

يشير ابن تيمية إلى أن الإسلام يدعو إلى الإعتقاد في حشر الأجساد والأرواح جميعًا، ولا يعني هذا أن النعيم الذى في الجنة يشبه شيئًا مما في هذه الدنيا من متع حسية؛ فإن الله يقول: "فلا تعلم نفس ما أخفى لهم من قرّة أعين" (السجدة: ١٧)، ويروى الرسول ﷺ عن الله تعالى قوله "أعددت لعبادى الصالحين مالا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر" (رواه البخارى ومسلم والترمذى والنسائى وابن ماجه).

وقال ابن عباس: ليس في الدنيا مما في الجنة إلا الأسماء (أورده الطبرى في تفسيره)، فإن الله قد أخبر أن في الجنة خمرًا ولبنًا وماء وحريرًا وذهبًا وفضةً وغير ذلك، ونحن نعلم قطعا أن تلك الحقيقة ليست مماثلة لهذه، بل بينهما تباين عظيم[2].

---

[1] نفس المصدر ص٢٢٥ - ٢٢٨.

[2] الإكليل في المتشابه والتأويل - ك ٢/٨.

ويذهب ابن تيمية إلى أن النصارى يقرّون بمعاد الأبدان أيضًا، أما الفلاسفة فلا يقرون بمعاد الأبدان[1]، وينكرون أن يكون فى الجنة أكل وشرب ولباس ونكاح. ويمنعون وجود ما أخبر به القرآن، ويتأوّلون ذلك على أن ما ورد إنما هو أمثال مضروبة لتفهيم النعيم الروحانى الذى فى الجنة.[2]

والواقع أن فلاسفة الإسلام قد اختلفوا فى مسألة المعاد:

أ - فأما الكندى فيلسوف العرب، وأول فلاسفة الإسلام فإنه لم ينكر البعث الجسمانى. وأعلن أن الله قادر على أن يحيى العظام وهى رميم. وأن إحياء الإنسان بعد الموت أيسر من خلق العالم الأكبر بعد أن لم يكن[3]، فلم يتعرض الكندى لنقد ابن تيمية فى هذا الصدد.

ب- أما الفارابى فقد عرض ابن تيمية آراءه فى معرض حديثه عن آراء الفلاسفة فى المعاد. إذ قال: "ولهم فى معاد النفوس ثلاثة أقوال، والثلاثة تذكر عن الفارابى نفسه، أنه كان يقول تارة هذا، وتارة هذا، وتارة هذا. منهم من يقر بمعاد الأنفس مطلقًا، ومنهم من يقول: إنما تعاد النفوس العالمة دون الجاهلة فإن العالمة تبقى بالعلم، فإن النفس تبقى ببقاء معلومها، والجاهلة التى ليس لها معلوم باق تفسد. وهذا قول طائفة من أعيانهم ولهم فيه مصنّفات؛ ومنهم من ينكر معاد الأنفس كما ينكر معاد الأبدان، وهو قول طوائف منهم".[4]

١- أما القول الأول فقد ذهب إليه الفارابى فى كتابه آراء أهل المدينة الفاضلة، حيث قرّر أن النفوس جميعًا خالدة، فالنفوس الفاضلة إذا فارقت أجسادها حصلت على السعادة القصوى الدائمة، أما النفوس الشريرة الجاهلة فإنها تبقى

---

(١) الرد على المنطقيين ص٤٥٨.

(٢) الإكليل - ك٨/٢.

(٣) الكندى: فى كمية كتب أرسطو - الرسائل: ٣٢٣/١ - ٣٢٦.

(٤) الرد على المنطقيين. ص٤٥٨.

- بعد الموت في آلام لا نهاية لها بقاء لا نهاية له[1]. وهذا هو المذهب السائد لدى معظم فلاسفة الإسلام بعد معلمهم الثاني.

٢- وأما القول الثاني فقد صرّح به الفارابي في كتابه السياسة المدنية، حيث ذهب إلى أن النفوس الشريرة الجاهلة غير مستكملة استكمالا تفارق به المادة، حتى إذا بطلت المادة بطلت هذه النفوس وانعدمت، إذ لا بقاء إلا للنفوس الكاملة[2] ومن المحتمل أن يكون الفارابي قد تأثر في هذه النظرية بالمدرسة الرواقية[3] فقد كان فيلسوفها الكبير كروسبوس (ت. سنة ٢٠٩ ق. م.) يذهب إلى أن نفوس الحكماء وحدهم تبقى بعد الموت، أما نفوس الأشرار فإنها تفسد عند الموت.[4] وعرف مفكرو الإسلام مذهب الرواقية في مصير النفس بعد الموت منذ القرن الثالث فقد عرضه فلوطرخس (ت. بعد سنة ١٢٠م.) في كتابه الآراء الطبيعية[5] الذي ترجمه إلى العربية قسطا بن لوقا (ت. حوالي سنة ٣٠٠هـ).

ومن الثابت أن أبا نصر الفارابي كان يعرف المدرسة الرواقية، كما كان يعرف بعض رجالها القدماء، ومنهم كرسبوس، ففي رسالة ما ينبغي أن يقدَم قبل تعلم الفلسفة، يشير المعلم الثاني الفارابي إلى الفرقة المسمّاه من اسم الموضوع الذي كان يعلم فيه الفلسفة. وهي فرقة أصحاب كروسيفوس، وهم أصحاب الرواق. وإنما سموا بذلك لأن – تعلمهم كان في رواق هيكل أثينة.[6] أي الرواق المنقوش "ستووا بويكيلي" Stoa Poikile حيث كان مؤسس المدرسة زينون الكتيومي (ت. سنة

---

[1] الفارابي: آراء أهل المدينة الفاضلة، ص١٢١ وما بعدها؛ ابن طفيل: أسرار الحكمة المشرقية. القاهرة. الخانجي ١٩٠٩، ص٧.

[2] الفارابي: السياسة المدنية، ص٥٣؛ ابن طفيل: أسرار الحكمة المشرقية، ص٧.

[3] Walzer: Greek into Arabic, p. 22; Jadaane: L'inflmemce du Stoicisme, p. 157.

[4] Bréhier: Chrysippe, p. 171.

[5] فلوطرخس: الآراء الطبيعية ص١٦٢، نشرة د. بدوى مع كتاب أرسطو في النفس.

[6] الفارابي: ما ينبغي أن يقدم، ص٣ - ٤.

٢١٤ ق.م) يلتقى بتلاميذه فى ذلك الرواق الذى نقش عليه الفنان بوليجنوتس بعض الصور[١]، كما عرف الفارابى أيضا بعض رجال المدرسة الرواقية الوسطى، أعنى بويتس الصيداوى Boéthus de Sidon[٢]، فقد أشار إليه فى الرسالة المذكورة، وأسماه "بواتيس الذى كان من أهل صيداء"[٣] ومن المحتمل أن يكون زينون الإيلى هو الفيلسوف الذى كان يعنيه الفارابى فى أحد مصنفاته، أعنى "شرح رسالة زينون الكبير اليونانى"[٤]

٣- أما القول الثالث الذى ينسبه ابن تيمية للفارابى فهو القول بانكار معاد الأنفس والأبدان جميعًا، وليس تحت أيدينا من مصنفات الفارابى ما يثبت أنه ذهب هذا المذهب، والواقع أنه مذهب المعلم الأول فقد قرر أرسطو أن الإنسان مثله كمثل سائر الأجسام الطبيعية، مركب من مادة وصورة، فأما المادة فهى البدن، وأما الصورة فهى النفس، وكل منهما ناقص فى ذاته، مفتقر إلى الآخر، فالنفس ليس مفارقة للبدن[٥] وهكذا كانت آراء أرسطو فى النفس لا تسمح بحال تقرير بقائها بعد الموت.[٦] ومن أجل ذلك فقد آثر جمهور فلاسفة الإسلام مذهب أفلاطون فى خلود النفس.

جـ- أما ابن سينا فله موقفان فى مسألة المعاد:

(١) Zeller: Outlines, p. 209: Lewes, The History of philosophy, p. 350.

(٢) راجع بعض آرائه فى Bréhier: Chrysippe, p. 171.

(٣) الفارابى: ما ينبغى أن يقدم ص١١.

(٤) طبعت ضمن مجموعة رسائل الفارابى فى حيدر أباد، سنة ١٣٤٤ - ١٣٤٩.

(٥) أرسطو. فى النفس. م٢، ف ١ - ٢، ص٢٩ - ٣٤.

(٦) د. قاسم: فى النفس والعقل ص١٦٥؛ د. الأهوانى: الكندى فيلسوف العرب ص٢٦٠؛ د. مدكور فى الفلسفة الإسلامية: ١٧٩/١؛ يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية ١٦٥ - ١٦٧.

١ – موقف يجارى فيه عقيدة جمهور المسلمين، فيعلن أن المعاد للأبدان وللأنفس، إلاّ أن الفلاسفة لا يحفلون بحشر الأجساد يقول: "يجب أن تعلم أن المعاد منه مقبول من الشرع ولا سبيل إلى إثباته إلا من طريق الشريعة، وتصديق خبر النبوة، وهو الذى للبدن عند البعث .. ومنه ما هو مدرك بالعقل والقياس البرهانى وقد صدقته النبوة، وهو السعادة والشقاوة الثابتتان بالمقاييس التى للأنفس (أى المعاد النفسانى) .. والحكماء الإلهيون رغبتهم فى إصابة هذه السعادة (التى للأنفس) أعظم من رغبتهم فى إصابة السعادة البدنية، بل كأنهم لا يلتفتون إلى تلك".[١]

٢– إلا أنّ للشيخ الرئيس موقفا آخر، لا يخفى فيه إنكاره لحشر الأجساد ففى رسالته الأضحوية فى أمر المعاد يثبت أن المعاد إنما هو للنفس فقط، وينقد بشدة مذهب القائلين بأن المعاد يكون للبدن والنفس معًا، ويقدّم بعض الأدلة على بطلان هذا المذهب، ولعل أهمها قوله "وأنت إذا تأمّلت وتدبّرت، ظهر لك أن الغالب على ظاهر التربة المعمورة جثث الموتى المتربة، وقد حرث فيها وزرع، وتكوّن منها الأغذية، وتغذى بالأغذية جثث أخرى، فأنى يمكن بعث مادة كانت حاملة لصورتى إنسانين فى وقتين لهما جميعا، فى وقت واحد، بلا قسمة" أما ما ورد فى الشريعة من صور حسّية لمصير الإنسان عند البعث، فهو عند ابن سينا أمثلة مضروبة لتفهيم الجمهور[٢]. وقد عارض ابن تيمية بشدة هذا المذهب، وفنّد حجته المذكورة واثبت بطلانه بالأدلة النقلية و العقلية:

## أولا – الأدلة النقلية:

يشير ابن تيمية إلى "طريقة القرآن فى بيان إمكان المعاد"، ويبيّن أنها تدحض مزاعم الفلاسفة فى نفى المعاد البدنى، وذلك من وجوه متعددة:

---

[١] ابن سينا، النجاة ص٢٩١، وكذلك رسالته فى أقسام العلوم العقلية ضمن تسع رسائل ص١١٤ – ١١٥.

[٢] ابن سينا: رسالة أضحوية فى أمر المعاد، ص٥٧ وما بعدها؛ د. العراقى: مذاهب فلاسفة المشرق، ص٢٣٤ وما بعدها.

### ١ - قصص من أماتهم الله ثم أحياهم

كما أخبر عن قوم موسى: "وإذا قلتم يموسى لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة فأخذتكم الصعقة وأنتم تنظرون. ثمّ بعثنكم من بعد موتكم لعلّكم تشكرون" (البقرة: ٥٥ - ٥٦)، وكما أخبر عن المضروب بالبقرة: "فقلنا اضربوه ببعضها كذلك يحى الله الموتى .." (البقرة: ٧٣) وكما أخبر عن الذى "مرّ على قرية وهى خاوية على عروشها، قال أنّى يحى هذه الله بعد موتها فأماته الله مائة عام ثمّ بعثه قال كم لبثت قال لبثت يومًا أو بعض يوم قال بل لبثت مائة عام" (البقرة: ٢٥٩)، وكما أخبر عن المسيح عليه السلام أنه كان يحيى الموتى بإذن الله.[١]

### ٢- قصة أصحاب الكهف:

فقد أخبر عن نومهم الطويل "ولبثوا فى كهفهم ثلث مائة سنين وازدادوا تسعًا" (الكهف ٢٥)، وقال تعالى: "وكذلك أعثرنا عليهم ليعلموا أنّ وعد الله حق وأنّ الساعة لا ريب فيها غذ يتنزعون بينهم أمرهم" (الكهف ٢١). وقد ذكر غير واحد من العلماء أن الناس كانوا قد تنازعوا فى زمانهم: هل يبعث الله الأرواح فقط، أو يبعث الأرواح والأجساد؟ فأعثر الله هؤلاء على أهل الكهف، وعلموا أنهم بقوا نياما لا يأكلون ولا يشربون ثلثمائة سنة شمسية، وهى ثلثمائة وتسع هلالية، فأعلمهم الله بذلك إمكان إعادة الأبدان.[٢] غير أننا لا نتفق مع ابن تيمية فى الاعتقاد بأن قصة أهل الكهف تتعلق بمسألة حشر الأبدان، لأن النوم لم يفسد أبدانهم حتى تعد اليقظة بعثا جديدا، وإنما ههنا معجزة تثبت القدرة العامة المطلقة لله تعالى.

### ٣- الاستدلال بالنشأة الأولى

يبين الله لنا أن الإعادة أهون من الابتداء، كما فى قوله: "يأيّها النّاس إن كنتم فى ريب من البعث فإنّا خلقنكم من تراب ثمّ من نطفة .." (الحجّ: ٥) ثم يقول تعالى "ذلك بأنّ الله هو الحقّ وأنّه يحى الموتى وأنه على كلّ شئ قدير. وأن

---

[١] الرد على المنطقيين ص٣١٨ - ٣١٩.

[٢] نفس المصدر، ص٣١٩.

الساعة ءاتية لا ريب فيها وأنّ الله يبعث من في القبور" (الحج: ٦، ٧) وكما في قوله: "وضرب لنا مثلا ونسي خلقه قال من يحي العظام وهي رميم. قل يحييها الّذي أنشاها أوّل مرّة وهو بكل خلق عليم"[١] (يس: ٧٨، ٧٩).

٤- الاستدلال بقدرته العامة:

وفي القرآن أدلة متعددة على إمكان بعث الأجساد تستند إلى المظاهر المختلفة للقدرة الإلهية المطلقة، كالاستدلال بخلق النبات، كما في قوله: "وهو الّذي يرسل الرّيح بشرا بين يدي رحمته حتّى إذا أقلت سحابا ثقالا سقنه لبلد ميت فأنزلنا به الماء فأخرجنا به من كل الثمرات كذلك نخرج الموتى لعلّكم تذكّرون" (الأعراف: ٥٧) وكما في قوله "والله الذي أرسل الرّيح فتثير سحابًا فسقنه إلى بلد ميّت فأحيينا به الأرض بعد موتها كذلك النّشور"[٢] (فاطر: ٩)، وعلى الجملة بيّن الله قدرته العامة – إنما أمره إذا أراد شيئًا "يقول له كن فيكون"[٣] (مريم: ٣٥) فالله الذي خلق السّموات والأرض قادر على أن يحيي الموتى "أولم يروا أن الله الذي خلق السموات والأرض ولم يعي بخلقهن بقدر على أن يحي الموتى بلى إنّه على كل شي قدير" (الأحقاف: ٣٣) وقد قال تعالى "لخلق السّموات والأرض أكبر من خلق النّاس .." (غافر: ٥٧)، إنه من المعلوم ببداهة العقول أن خلق السموات والأرض أعظم من خلق أمثال بني آدم والقدرة عليه أبلغ، وأن هذا الأيسر أولى بالإمكان والقدرة من ذلك.[٤]

ثانيًا – الأدلة العقلية:

يلاحظ ابن تيمية أن للمتكلمين مذهبا عقليا في إثبات المعاد الجسماني. ولكن هذا المذهب ضعيف لم يصمد أمام نقد المتفلسفة، بل صار ما ذكره المتكلمون

[١] نفس المصدر ص٣٢٠ في أصول الدين ص١١.

[٢] الرد على المنطقيين ص٣٢١ تفسير سورة الإخلاص ص٣٦ - ٣٧.

[٣] في أصول الدين ص١٢.

[٤] نفس المصدر ص١١.

في المعاد مما قوى شبهة المتفلسفة في إنكار معاد الأبدان. ومذهب المتكلمين في المعاد مبني على أصلهم في ابتداء الخلق. وهو القول بإثبات الجوهر الفرد[1]. فصاروا على قولين: منهم من يقول بعدم الجواهر ثم تعاد، ومنهم من قال تتفرق الأجزاء ثم تجتمع، فأورد[2] عليهم الإنسان الذي يأكله حيوان، وذلك الحيوان أكله إنسان آخر، فإن أعيدت تلك الأجزاء من هذا، لم تعد من هذا. وأورَد عليهم أن الإنسان يتحلل دائمًا فما الذي يعاد؟ أهو الذي كان وقت الموت؟ فإن قبل بذلك لزم أن يعاد على صورة ضعيفة، وهو خلاف ما جاءت به النصوص، وقد حاول بعض المتكلمين الرَد على مثل هذه الشبهات التي أثارها المتفلسفة، فأدّع بعضهم[3] أن في الإنسان أجزاء أصلية لا تتحلل، وليس فيه شئ باق.

وذهبت طائفة أخرى من المتكلمين إلى أنَ الله يخلق بدنا آخر تعود الروح إليه، والمقصود تنعيم الروح وتعذيبها، سواء أكان في هذا البدن أو في غيره. ويرى ابن تيمية أن هذا أيضًا مخالف للنصوص الصريحة بإعادة هذا البدن، وهذا هو المذكور في كتب فخر الدين الرازي، فليس في كتبه وكتب أمثاله القول الصحيح الذي يوافق المنقول والمعقول الذي بعث الله به الرسول وكان عليه سلف الأمة. والقول الذي عليه السلف وجمهور العقلاء هو أن الأجسام تنقلب من حال إلى حال. فهكذا خلق الله للأجسام. أنه يقلبها ويحيلها من جسم إلى جسم، كما خلق آدم من الطين، فقلب حقيقة الطين فجعلها عظما ولحما وغَيّر ذلك من أجزاء البدن، وكذلك المضغة يقلبها عظاما وغير عظام.

وكذلك الإعادة، يعيده بعد أن يبلى، وهو إذا أعاد الإنسان في النشأة الثانية لم تكن تلك النشأة مماثلة لهذه، فإنَ هذه كائنة فاسدة، وتلك كائنة غير فاسدة. بل باقية دائمة.[4]

---

(1) أو الجزء الذي لا يتجزأ استمده المتكلمون من نظرية ديموقريطس في الذرات.

(2) وهذا هو اعتراض ابن سينا المذكور قبيل.

(3) لعله عضد الدين الإيجي راجع كتاب المواقف، ط سنة ١٩٠٧ – ٨/٢٩٥ – ٢٩٦.

(4) تفسير سورة الإخلاص ص٣٤ – ٣٦.

وكما أنه سبحانه خلق الإنسان ولم يكن شيئًا، كذلك يعيده بعد أن لم يكن شيئا، وعلى هذا فالإنسان الذى صار ترابا ونبت من ذلك التراب نبات أكله إنسان آخر وهلم جرا، والإنسان الذى أكله إنسان أو حيوان، وأكل ذلك الحيوان إنسان آخر ففي هذا كله قد عدم هذا الإنسان وهذا الإنسان، فصار كل منهما ترابا كما كان قبل أن يخلق، ثم يعاد هذا ويعاد هذا من التراب، فإذا استحال في القبر الواحد ألف ميت، وصاروا كلهم ترابا، فإنهم يعادون ويقومون من ذلك القبر، وينشئهم الله تعالى بعد أن كانوا عدمًا محضًا، كما أنشأهم أولا بعد أن كانوا عدمًا محضًا.

وإذا صار ألف إنسان ترابا في قبر، أنشأ الله هؤلاء من ذلك القبر من غير أن يحتاج أن يخلقهم كما خلقهم في النشأة الأولى التي خلقهم منها: من نطفةٍ، ثم من علقةٍ، ثمّ من مضغةٍ، وجعل نشأتهم بما يستحيل إلى أبدانهم من الطعام والشراب كما يستحيل إلى بدن أحدهم ما يأكله من نبات وحيوان.

لا تتمّ إذن النشأة الثانية بنفس الكيفية التي تتم بها النشأة الأولى. فالله تعالى لا يحتاج في الإعادة إلى أن يحيل أحدهم نطفة ثم علقة ثم مضغة وكذلك أغذيتهم لا يحتاج أن يجعلها فاكهة ولحما ثم يجعلها دما وعظما ولحما وعروقا، بل يعيد هذا البدن على صفة أخرى، لنشأة ثانية، ليست مثل هذه النشأة.

فمن ظن أن الإعادة تحتاج إلى إعادة الأغذية التي استحالت إلى أبدان فقد غلط، وحينئذ فإذا أكل إنسان إنسانًا، فإنما صار غذاء له كسائر الأغذية. وهو لا يحتاج إلى إعادة الأغذية.

ولا يحتاج في الإعادة إلى شئ من هذه الاستحالات التي كانت في النشأة الأولى، وبهذا يظهر الجواب عن القول بأن البدن دائمًا في التَحلّل، فإن تحلّل البدن ليس بأعجب من انقلاب النطفة علقة، والعلقة مضغة، وحقيقة كل منهما خلاف حقيقة الأخرى. ومعلوم أن من رأى شخصًا وهو شاب، ثم رآه وهو شيخ علم أن هذا هو ذاك مع هذه الاستحالة، وكذلك سائر الحيوان والنبات، كمن غاب عن شجرة مدة، ثم جاء فوجدها، علم أن هذه هي الأولى، مع أن التَحلّل والاستحالة ثابت في سائر الحيوان والنبات كما هو في بدن الإنسان.

ولا يحتاج عاقل في اعتقاده أن هذه الشجرة هي الأولى، وأن هذه الفرس هي التي كانت عنده من سنين، ولا أن هذا الإنسان هو الذي رآه من عشرين سنة. إلى أن يقدّر بقاء أجزاء أصلية لم تتحلل، ولا يخطر هذا ببال أحد، ولا يقتصر العقلاء في قولهم هذا هو ذاك على تلك الأجزاء التي يلحقها التغيير أو الاستحالة، بل إنما يشيرون إلى جملة الشجرة والفرس والإنسان مع أن هذه الكائنات ربما كانت صغيرة فكبرت فدلّ هذا على أن العقلاء يعلمون أن هذا البدن هو ذاك مع وجود الاستحالة وعلم بذلك أن ما ذكر من الاستحالة لا ينافي أن يكون البدن الذي يعاد في النشأة الثانية هو هذا البدن، ولهذا يشهد البدن المعاد، بما عمل في الدنيا.

ومعلوم أن الإنسان لو قال أو فعل فعلا أو رأى غيره يفعل أو سمعه يقول. ثم بعد ثلاثين سنة شهد على نفسه بما قال أو فعل، وهو الإقرار الذي يؤاخذ بموجبه أو شهد على غيره من الأموال وأقرّ به من الحقوق، لكانت الشهادة على عين ذلك المشهود عليه مقبولة مع استحالة بدنه في هذه المدة الطويلة، ولا يقول عاقل من العقلاء أن هذه الشهادة على مثله أو على غيره.

وإذا كانت الاستحالة غير مؤثرة فقول القائل: يعيده على صفة ما كان وقت موته، أو سمنه، أو هزاله وغير ذلك، جهل منه، فإنّ صفة تلك النشأة الثانية ليست مماثلة لصفة هذه النشأة، حتى يقال إنّ الصفات هي المغيّرة، إذ ليس هناك استحالة ولا استفراغ ولا امتلاء ولا سمن ولا هزال، لا سيما أهل الجنة إذ ادخلوها. فإنهم يدخلونها على صورة أبيهم آدم، طول أحدهم ستون ذراعا كما ثبت في الصحيحين وغيرهما وروى أن عرضه سبعة أذرع. وهم لا يبولون ولا يتغوّطون ولا يبصقون ولا يتمخّضون، وليست تلك النشأة مشابهة لهذه النشأة.[1]

هكذا يستنكر ابن تيمية نفي الفلاسفة معاد الأبدان، وإن كان يقرّ معهم بمعاد الأنفس وخلودها، إذ يقول "ولا ريب أن النفس الناطقة قائمة بنفسها، باقية بعد الموت منعمة أو معذبة، كما دلّ على ذلك نصوص الكتاب والسنة وإجماع سلف الأمة وأئمتها، ثم تعاد إلى الأبدان".[2]

---

[1] تفسير سورة الإخلاص ص٤٠ – ٤٣.

[2] الرد على المنطقيين ص٣٠٨.

# الباب الثالث

# موقف ابن تيمية من الصوفية

الفصل الأول: موقفه من أهل التصوف

الفصل الثاني: الجانب الروحى لدى ابن تيمية



# الفصل الأول
## موقفه من أهل التصوف

# موقفه من أهل التصوف

## معنى لفظ التصوف :

إختلف الباحثون[1] القدامى والمحدثون فى أصل كلمة "تصوف". ولماذا سمَى الصوفية بهذا الاسم؟ وهل لفظ "صوفى" عربى أم معرَب؟ وإذا كان معربا فما مصدره الأجنبى؟ وإن كان اللفظ عربيا فهل هو جامد أم مشتق؟

ذهب بعض مفكرى الإسلام كأبى الريحان البيروني وبعض المستشرقين المحدثين من أمثال فون هامر Von Hammer إلى أن كلمة "صوفى" مأخوذة من كلمة سوفيا Sophia اليونانية بمعنى الحكمة. ولو صحّ هذا الفرض لكان من الأولى أن تعرَب الكلمة باستخدام حرف السين وليس الصاد كما هو الحال فى كلمة "صوفى" الشائعة، فضلا عن أن هذا اللفظ كان معروفا فى العالم الإسلامى قبل أن يترجم اللفظ اليونانى إلى العربية.

وقرر بعض المؤرخين من أمثال القشيرى (ت. سنة ٤٢٧هـ) صاحب الرسالة القشيرية أن التصوف كلمة جامدة، وليست اسما مشتقا من جهة العربية وإنما هى كلمة تجرى على غير قياس، ويرجّح أنها مجرد لقب يطلق على طائفة من الناس.

ولكن أكثر الباحثين يذهبون إلى أن اللفظ اسم مشتق، إلا أنهم اختلفوا فيما بينهم، فذهب بعضهم إلى أن التصوف مشتق من الصَفاء، وأن الصوفية إنما سميت بهذا الاسم لصفاء أسرارها ونقاء آثارها، وأن الصوفى هو من صفَى قلبه إلى الله. أو من صفت لله معاملته، فهو الذى يكون دائم التَصفية. وقال آخرون: إنما سموا صوفية لأنهم فى الصَف الأول بين يدى الله. وقال قوم: إنما أطلق لفظ الصوفية على طائفة

---

[1] راجع نيكلسون: فى التصوف الإسلامى وتاريخه، ترجمة د. عفيفى، ص٦٦ وما بعدها؛ شهاب الدين السهرودى: عوارف المعارف، المقدمة الثانية للدكتور عبد الحليم محمود.

اقتربت أوصافهم من أوصاف أهل الصَفة، وأهل الصَفة كانوا جماعة من فقراء المسلمين، في صدر الإسلام، ولم تكن لهم بيوت يأوون إليها، وإنما كانوا يأوون إلى صفة بناها الرسول ﷺ خارج المسجد بالمدينة، وقيل أيضًا إن التصوف مشتق من صوفة، وصوفة هذا رجل انقطع إلى عبادة الله.

وأرجح الآراء هو ما أداه السراج الطوسي (ت. سنة ٣٧٨هـ)، وهو من أقدم مؤرخي التصوف، حيث قال في كتابه اللّمع: "إن سأل سائل فقال قد نسبت أصحاب الحديث إلى الحديث، ونسبت الفقهاء إلى الفقه، فلم قلت: الصوفية ولم تنسبهم إلى حال ولا إلى علم، ولم تضف إليهم حالا كما أضفت الزهد إلى الزّهاد. والتوكل إلى المتوكلين، والصبر إلى الصابرين؟ فيقال له: لأن الصوفية لم ينفردوا بنوع من العلم دون نوع، ولم يترسموا برسم من الأحوال والمقامات دون رسم وهم مع الله تعالى في الانتقال من حال إلى حال، مستجلبين للزيادة، فلما كانوا في الحقيقة كذلك لم يكونوا مستحقين اسما دون اسم، فلأجل ذلك ما أضفت إليهم حالا دون حال ولا أضفتهم إلى علم دون علم. فلما لم يكن ذلك نسبتهم إلى ظاهر اللبسة لأن لبسة الصوف دأب الأنبياء عليهم السلام وشعار الأولياء والأصفياء .."[1]

نستخلص من هذا النص أن صاحب اللّمع يرى أن لفظ الصوفية مشتق من الصوف، والسبب في هذا – كما رأينا – أن أهل التصوف لم ينفردوا بنوع خاص من العلم، بل إليهم جماع العلوم كلها، كما أنهم لم يختصوا بحال من الأحوال إذ الأحوال واردة عليهم دائمًا، أو بمقام من المقامات، إذ أنهم ينتقلون من مقام إلى مقام، فنحن لا نستطيع أن نقول عن الصوفي أنه السكير أو الصاحي، المبسوط أو المقبوض، فإن حالات السكر والصحو، والبسط والقبض وغيرها إنما هي واردات ترد عليه الواحدة بعد الأخرى، كما لا نستطيع أن نقول: إنه المتوكل لأنه في مقام التوكل، أو المحب لأنه في مقام الحب .. إلخ، فالصوفي ابن وقته، لا يشغل إلا بما فيه من حال أو مقام، ولذلك كان أولى أن ينسب إلى الملبس، وهذا الملبس الذي

---

[1] السراج الطوسي – اللمع ص٤٠ – ٤١.

ميز الصوفية، وهو الصوف الغليظ الخشن، يتناسب مع قوم تركوا الدنيا، وزهدوا في أعراضها، ولم يأخذوا منها إلا الضروري الذي لا يجوز تركه من لقيمات قليلة. وملبس خشن يستر العورة، وأعرضوا عن فاخر الثياب، وحسن المظهر.

وكان ابن تيمية يعلم الآراء المختلفة التي قيلت في الأصل الاشتقاقي لكلمة "الصوفية" وفندها جميعا ولم يستبق إلا الرأي القائل بأن هذا اللفظ مشتق من الصوف. يقول: "واسم الصوفية هو نسبة إلى لباس الصوف، وهذا هو الصحيح. وقد قيل إنه نسبة إلى صفوة الفقهاء، وقيل إلى صوفة بن مربن أدبن طابخة قبيلة من العرب كانوا يعرفون بالنسك، وقيل إلى أهل الصفة، وقيل إلى أهل الصفاء، وقيل إلى الصفوة، وقيل إلى الصف المتقدم بين يدي الله تعالى، وهذه الأقوال ضعيفة فإنه لو كان كذلك لقيل صفي (بضم الصاد وتشديد الفاء) أو صفائي أو صفوي أو صفي ولم يقل صوفي".[1] وهكذا استبعد ابن تيمية الآراء التي عدها ضعيفة مستندا إلى التحليل اللفظي.

كما استند أيضا إلى معلوماته التاريخية في استبعاد رد لفظ الصوفية إلى أهل الصفة الذين كانوا على عهد الرسول ﷺ ، وأهل الصفة ينسبون إلى الصفة التي كانت بالمدينة في شمال مسجده ﷺ وينزل بها الغرباء الذين ليس لهم أهل وأصحاب ينزلون عندهم، فإن المؤمنين كانوا يهاجرون إلى النبي ﷺ إلى المدينة. فمن أمكنه أن ينزل في مكان نزل به، ومن تعذر ذلك عليه نزل في المسجد إلى أن يتيسر له مكان ينتقل إليه. ويلاحظ ابن تيمية أن أهل الصفة لم يكونوا ناسا بأعيانهم يلازمون الصفة، بل كانوا يقلون تارة ويكثرون أخرى، ويقيم الرجل بها زمانا ثم ينتقل منها، والذين ينزلون بها من جنس سائر المسلمين، ليس لهم مزية في علم ولا دين،

[1] الفرقان بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان، ص٧٠ - ٧١.

بل فيهم من إرتد عن الإسلام وقتله النبى[1]. فما المبرر إذن لان ينسب الصوفية لأهل الصفة؟.

ولا يقر ابن تيمية أن يتخذ من لباس الصوف أو غيره دلالة على أن أصحابه هم أولياء الله، فيقول: "وليس لأولياء الله شئ يتميّزون به عن الناس فى الظاهر من الأمور المباحات فلا يتميزون بلباس دون لباس إذا كان كلاهما مباحًا ولا بحلق شعر أو تقصير أو ضفره إذا كان مباحًا..".[2]

## نشأة التصــوف :

يقول ابن تيمية: "وكان السلف يسمّون أهل الدين والعلم القراء، فيدخل فيهم العلماء والنساك، ثم حدث بعد ذلك اسم الصوفية والفقراء"[3]. أى لم يكن يطلق لقب صوفى على أحد من المسلمين فى عصر الرسول والصحابة فالتصوف اسم طارئ فى الإسلام ناشئ فى الملة، حادث فيها، وأغلب الظن أن هذا الاسم استخدم فى أواخر القرن الثانى أو القرن الثالث، وإن كان صاحب اللّمع يعلن أن هذا الاسم كان معروفًا فى وقت الحسن البصرى (ت. سنة ١١٠هـ). فقد روى عنه أنه قال: "رأيت صوفيا فى الطواف فأعطيته شيئا فلم يأخذه، وقال معى أربعة دوانيق فيكفينى ما معى".[4]

ويمكن أن نميّز بين نوعين من التصوف، وهما:

### أ – التصوف السنى:

وهو الذى بدأ زاهدا، وتمتد جذوره إلى فجر الإسلام. وكان الزهاد والنساك الأول يستنبطون الزهد ومعالم الحياة الروحية من القرآن الكريم، وأحاديث الرسول ﷺ، وسيرته، وسيرة أصحابه.

---

[1] نفس المصدر، ص٣٦ – ٣٧.

[2] نفس المصدر، ص٦٩.

[3] نفس المصدر، ص٧٠.

[4] السراج الطوسى اللمع ص٤٢.

بدأ التصوف السني زهدا - كما قلت - ثم أصبح علما نظريا تقابله قواعد عملية، وتمسك أصحابه بالمضمون الإسلامي الخالص، فلم يقحموا في آرائهم نظريات أجنبية دخيلة، ولم يسمحوا بتسرب أدنى مخالفة لتعاليم دينهم الحنيف ونادوا بالمبدأ القرآني "ادخلوا البيوت من أبوابها"، وطالبوا بدخول التصوف من باب الدين، ودخول الحقيقة من باب الشريعة، فالشريعة هي الباب الذي يدخل منه الجميع، والحقيقة لا يصل إليها إلا الصفوة.

ويمثل هذا التصوف السني الجنيد (ت. سنة ٢٩٨) ومدرسته في بغداد، وأبو سليمان الداراني (ت. سنة ٢١٥) ومدرسته في الشام" وذو النون المصري (ت. سنة ٢٤٤) في مصر. ووضع هؤلاء الصوفية وأمثالهم في القرنين الثالث والرابع نظاما كاملا في التصوف في ناحيتيه: النظرية والعملية. ولم يكونوا فلاسفة[(١)] استمدوا أفكارهم من فلسفات أجنبية، وإنما استخرجوها من القرآن الكريم.

فقد تناول المفكرون المسلمون القرآن الكريم من عدة زوايا، وكانت لهم تفسيرات متعددة لكتاب الله: التفسير الفقهي لدى الفقهاء، والتفسير العقلي لدى المتكلمين، والتفسير الذوقي لدى الصوفية.

### ب- التصوف الفلسفي:

ولئن حرص صوفية أهل السنة والجماعة على نقاء التصوف فلم يكدروا صفوه بشوائب غريبة عن الإسلام، فإن متفلسفة الصوفية مزجوا التصوف بعلوم اليونان، وبالحكمة المشرقية القديمة، أعني تراث الهند وفارس، وبالديانات الأخرى كالمسيحية، مزجوا التصوف بهذه العناصر المتباينة في فلسفة ظاهرها إسلامي، وباطنها غير إسلامي.

وذاع التصوف الفلسفي في القرنين السادس والسابع، فبرز من دعاته شهاب الدين السهروردي (المقتول ما بين سنتي ٥٨٦، ٥٨٨) الذي أعلن في صراحة أن

---

(١) اعترف بعض المستشرقين بهذه الحقيقة، راجع نيكلسون: في التصوف الإسلامي وتاريخه، ص ٢١ وما بعدها.

"إمام الحكمة رئيسنا أفلاطون"[1] وقد تأثر بوضوح بالأفلاطونية المحدثة[2] واعترف بأنه متأثر أيضا بحكمة فارس - وبخاصة الزرادشتية - وبابل والهند واليونان ومصر القديمة[3]. ومن أشهر الصوفية المتفلسفة أيضا محي الدين بن عربي (ت. سنة ٦٣٨) وابن سبعين (ت. سنة ٦٦٩)، وهما من رجال القرن السابع الهجري الذي عاش فيه ابن تيمية جزءا من حياته إلا أنه لم يلتق بهما، فقد مات ابن عربي قبل أن يولد ابن تيمية، ومات ابن سبعين الأندلسي بعد مولد ابن تيمية بنحو ثمان سنوات، إلا أنه اشتبك في جدال عنيف مع أتباع أولئك الصوفية المتفلسفة.

وكانت الطرق الصوفية السائدة في عصر ابن تيمية متعددة[4]، ومن أهمها الطريقة الأحمدية الرفاعية التي تنسب إلى رئيسها أحمد الرفاعي (ت سنة ٥٧٨) وكثر أتباعها في دمشق، وكان للرفاعية فرع في حوران، وهو الطريقة الحريرية التي أنشأها علي بن الحسن الحريري (ت. سنة ٦٤٧)، ومن أشهر الطرق الصوفية التي انتشرت بدمشق ومصر الطريقة البغدادية القادرية التي كان سلفها الأول الحنبلي الكبير عبد القادر الجيلاني (ت. سنة ٥٦٢) الذي حظي بتقدير ابن تيمية[5]، والطريقة الشاذلية التي انتشرت في الأسكندرية والتي أنشأها علي الشاذلي (ت. سنة ٦٥٦) الذي تتلمذ عليه أبو العباس المرسي (ت. سنة ٦٨٦) وكان أكبر تلاميذ أبي العباس من أهالي الإسكندرية تاج الدين ابن عطاء الله السكندري (ت. سنة ٧٠٩) الذي أصبح من أشد خصوم ابن تيمية.

ولم يكن ابن تيمية عدوا لأهل التصوف جميعا، وإنما كان الرجل يفرق بين الفريقين: صوفية أهل السنة والصوفية المتفلسفة، وقد أثنى على الفريق الأول

---

(1) د. أبو ريان أصول الفلسفة الإشراقية، ص٥٨.

(2) نفس المصدر ص٢٢ وما بعدها.

(3) نفس المصدر ص٦٨.

(4) راجع: لاووست: نظريات شيخ الإسلام ابن تيمية، ص١٤٥ وما بعدها.

(5) ينقل ابن تيمية نصوصا من كتاب الفتية للجيلاني. راجع الفتوى الحموية الكبرى. ص٥٠ - ٥١.

وامتدحه. بينما هاجم في عنف الفريق الآخر. يقول في كتابه الرد على المنطقيين "كان الشيوخ العارفون المستقيمون من مشايخ التصوف وغيرهم يأمرون أهل القلوب – أرباب الزهد والعبادة والمعرفة والمكاشفة بلزوم الكتاب والسنة. قال الجنيد بن محمد (٢٩٨): علمنا هذا مقيد بالكتاب والسنة فمن لم يقرأ القرآن ويكتب الحديث، لا يصلح له أن يتكلم بعلمنا[1]، وقال الشيخ أبو سليمان الداراني (٢١٥): إنه لتمر بقلبي النكتة من نكت القوم فلا أقبلها إلا بشاهدين: الكتاب والسنة[2]. وقال أيضا: ليس لمن ألهم شيئا من الخير أن يفعله حتى يسمع فيه بأثر. وقال أبو عثمان النيسابوري (٢٩٨): من أمر السنة على نفسه قولا وفعلا نطق الحكمة، ومن أمر الهوى على نفسه نطق البدعة. فإن الله يقول "وإن تطيعوه تهتدوا" (النور: ٥٤) وقيل لأبي يزيد البسطامي[3] (٢٦١) "قد قدم شيخ من أصحابك، فذهب ليزوره، فرآه قد بصق في القبلة فقال: ارجعوا بنا، هذا رجل لم يأتمنه الله على أدب من آداب الشريعة، فكيف يأتمنه على سره؟ وهذا الذي فعله أبو يزيد يستدل عليه بما في السنن: سنن أبي داود وغيره، أن رجلا كان إماما في مسجد من مساجد الأنصار – فإن كل قبيلة كان لها مسجد – فجاء النبي ﷺ، فرأى بصاقا في القبلة، فقال: من فعل هذا؟ فذكروا الإمام، فنهاهم أن يصلوا خلفه ..". وبعد أن يورد ابن تيمية هذه الأقوال وغيرها مما تنسب إلى مشايخ التصوف السني والتي تدل على حرصهم جميعا على

---

(١) يورد ابن تيمية عبارة الجنيد المذكورة أيضا في. الفرقان بين أولياء الرحمن، ص٨٨، الصفدية ص٢٥٤.

(٢) يورد قول أبي سليمان الداراني كذلك في. الفرقان بين أولياء الرحمن .. ص٨٧ . الصفدية ٢٥٣ راجع قول الجنيد والداراني في الرسالة القشيرية تحقيق د. عبد الحليم محمود ومحمود بن الشريف القاهرة ١٩٦٦ – ١/٨٦، ١/١٠٧.

(٣) يذهب نيكلسون إلى أن أبا يزيد البسطامي هو الذي أدخل في التصوف الإسلامي فكرة وحدة الوجود التي لم تكن شائعة عند متصوفة القرن الثالث. بيد أنه يعترف بأن كثيرا من الأكاذيب قد انتحل باسم أبي زيد البسطامي. (في التصوف الإسلامي وتاريخه ص٢٣ – ٢٥).

التمسك بالكتاب ومتابعة السنة، يقول: "ولكن دخل فى طريقتهم أقوام ببدع وفسوق وإلحاد، وهؤلاء مذمومون عند الله وعند رسوله وعند أولياء الله المتقين".[1]

وغنى عن البيان أن أصحاب البدع والفسوق والإلحاد الذين دخلوا فى طريقة الصوفية، والذين يذمهم ابن تيمية، إنما هم الصوفية الذين مزجوا علومهم بنظريات من مصادر أجنبية شتى إنهم الصوفية المتفلسفة من أمثال ابن عربى ممن يقول عنهم ابن تيمية "فإن ابن عربى وأمثاله ليسوا من: صوفية أهل العلم. فضلا عن أن يكونوا من مشايخ أهل الكتاب والسنة كالفضيل بن عياض (١٨٧هـ) وإبراهيم بن أدهم (١٦١هـ) وأبى سليمان الدارانى (٢١٥هـ)، ومعروف الكرخى (٢٠٠هـ) والجنيد ابن محمد (٢٩٧هـ) وسهل بن عبد الله التسترى (٢٨٣هـ)، وأمثالهم رضوان الله عليهم أجمعين".[2]

وفى كتاب الصفدية نجد تصنيفا أدق لفئات الصوفية، حيث يقسّم ابن تيمية الصوفية إلى ثلاث فئات:

١- الصوفية أهل السنة الأوائل ممّن لا تشوب مصنفاتهم بدع أو عناصر أجنبية.

٢- بعض صوفية أهل السنة اللاّحقين ممن خلط التصوف بآراء كلامية. ولكنهم لم يتأثروا بنظريات فلسفية.

٣- صوفية الفلاسفة المتأخرون.

وهذا الترتيب ليس ترتيبا تاريخيا فحسب، وإنما هو أيضًا ترتيب الصوفية من حيث المنزلة، يقول صاحب كتاب الصفدية "والشيوخ الأكابر الذين ذكرهم أبو عبد الرحمن السلمى فى طبقات الصوفية، وأبو القاسم القشيرى فى الرسالة كانوا على مذهب أهل السنة والجماعة ومذهب أهل الحديث كالفضيل بن عياض. والجنيد ابن محمد، وسهل بن عبد الله التسترى، وعمرو بن عثمان المكى، وأبو عبد الله محمد بن خفيف الشيرازى وغيرهم، وكلامهم موجود فى السنة، وصنّفوا فيها الكتب.

---

[1] الرد على المنطقيين، ص٥١٤ - ٥١٦.

[2] الفرقان بين أولياء، ص١١٣.

لكن بعض المتأخرين منهم كان على طريقة أهل الكلام في بعض فروع العقائد. ولم يكن فيهم أحد على مذهب الفلاسفة وإنما ظهر التفلسف في المتصوفة المتأخرين، فصارت المتصوفة تارة على طريقة صوفية أهل الحديث وهم خيارهم وأعلامهم، وتارة على اعتقاد صوفية أهل الكلام فهؤلاء دونهم، وتارة على اعتقاد صوفية الفلاسفة".[1]

ولكن ماأهم الدوافع التي أدّت إلى دخول البدع في طريقة أهل التصوف ولماذا غالى الصوفية المتأخرون وتطّرفوا بما لم يكن شائعًا عند الصوفية الأوائل؟ يذهب الشيخ ابن تيمية إلى أنه مما زيّن لأهل البدع في التصوف في طريقهم. أن وجدوا كثيرا من المشتغلين بالعلم والكتب معرضين عن عبادة الله تعالى وسلوك سبيله، إما اشتغالا بالدنيا، وإما بالمعاصي، وإما جهلا وتكذيبا بما يحصل لأهل التاله والعبادة فصار وجود هؤلاء مما ينفّرهم، ونجم عن ذلك فيما يرى ابن تيمية تباغض بين الفريقين: فريق أعرض عن العبادة، واقتصر رجاله من المتفلسفة والمتكلمين على العلم النظري، فقست قلوبهم وتحجّرت[2]، وأهملوا الجانب الروحي في الدين، فأنكروا التصوف برمته وغالوا وتطرفوا في موقفهم، وفريق قابل هذا الغلو بغلو مشابه له في الحدة، مضاد له في الإتجاه، أولئك هم غلاة التصوف، وصار بين الفريقين نوع تباغض، يشبه من بعض الوجود ما بين أهل الملّتين: هؤلاء يقولون: ليس هؤلاء على شئ، وهؤلاء يقولون: ليس هؤلاء على شئ. وقد ظن الصوفية الغالية أصحاب البدع "أنه يحصل لهم بطريقهم (العملي) أعظم مما في الكتب، فمنهم من ظن أنه يلقّن القرآن بلا تلقين، ويحكون أن شخصا حصل له ذلك، وهذا كذب. نعم قد يكون سمع آيات الله فلما صفّى نفسه تذكّرها فتلاها، فإن الرياضة تصقل النفس، فيذكر أشياء

---

[1] الصفدية ص٢٦٧.

[2] قال التوحيدي في هذا المعنى لم أر متكلما في مدة عمره بكى خشية، أو دمعت عينه خوفا .. "الأمتاع والمؤانسة: ١٤٢/١ - ١٤٣).

كان قد نسيها"[1] ويشبه ابن تيمية في تحليله هذا ما يذهب إليه علماء التحليل النفسي في عصرنا.

## موقفه من الغزالي:

أبو حامد الغزالي (٤٥٠ – ٥٠٥هـ) من أبرز المفكرين الإسلاميين. وهو متعدد الجوانب، فهو فقيه ومتكلم ومصلح ديني وعالم أخلاقي. وفيلسوف على الرغم من هجومه الشديد على الفلاسفة، وهو فضلا عن ذلك كله صوفي كبير، وضع ترجمة ذاتية لحياته منذ بدايتها حتى السنوات الأخيرة من عمره، وعلى وجه التحديد قبل وفاته بخمس سنوات تقريبا، ففي سن الخمسين كتب الغزالي كتابه الشهير المنقذ من الضلال الذي عرض فيه لاهم أطوار حياته.

ذهب الغزالي إلى أن التعطش إلى درك حقائق الأمور كان دأبه وديدنه من أول أمره، وريعان عمره، غريزة وفطرة من الله، وضعتا في جبلته. وكان مطلوبه العلم بحقائق الأمور، فاتجه اتجاها ابستمولوجيا يطلب حقيقة المعرفة ما هي؟ وطفق يفتش عن المعرفة اليقينية التي لا يداخلها ريب، ولا يقارنها إمكان الغلط فلم يجد ضالته المنشودة في المعرفة الحسية، إذ أن أخطاء الحواس كثيرة. فلا يقين فيها، كما أن اليقين متعذر في المعرفة العقلية أيضا. فلعل وراء إدراك العقل حاكما آخر. إذا تجلى كذب العقل في حكمه، كما تجلى حاكم العقل فكذب الحس في حكمه. فلما بلغ هذه الدرجة من الشك في المعارف الحسية والعقلية جميعا تعرض لأزمة نفسية حادة، يصفها بأنها داء عضال حاول عبثا علاجه فلم يتيسر، ودام هذا الداء قريبا من شهرين. كان الغزالي فيهما على مذهب السفسطة أي الشك، بحكم الحال لا بحكم النطق والمقال، حتى شفى الله ذلك المرض. ولم يكن ذلك بأدلة عقلية توصل إليها الغزالي، بل بنور قذفه الله تعالى في الصدر، يقول: فمن ذلك النور ينبغي أن يطلب الكشف، وذلك النور ينبجس من الجود الإلهي في بعض الأحايين[2]. هذه هي

---

[1] الرد على المنطقيين ص٩٩.

[2] الغزالي: المنقذ من الضلال ص١٢٦ – ١٣٠.

المعرفة الحدسية intuition أو الكشفية أو الوجدانية أو الذوقية أو اللدنية التي يقول بها الصوفية على اختلاف مشاربهم، إنها معرفة مباشرة، غير مفتقرة إلى مقدمات واستنتاجات كما هو الشأن في المعرفة العقلية، وإنما هي نور ينقدح في القلب فتنكشف الحقيقة بغتة.

لقد أعجب ابن تيمية بالغزلي لأنه "رد على الفلاسفة وبين تهافتهم وكفرهم وبين أن طريقتهم لا توصل إلى حق، بل ورد أيضا على المتكلمين، ورجح طريق الرياضة والتصوف". وقد اختلف الباحثون في حقيقة المذهب الذى انتهى الغزالي إليه، فأكثرهم يقرر أن أبا حامد انتهى إلى التصوف. أما ابن تيمية فيذهب إلى أن مذهب أهل السنة كان خاتمة مطاف الغزالي. يقول: "ومال الى طريقة أهل الحديث فمات وهو يشتغل بالبخاري ومسلم".[1]

ولكن ما المصدر الذى استقى منه الغزالي مذهبه في التصوف؟ يورد ابن تيمية رأى أبي عبد الله محمد بن على المازرى (ت. سنة ٥٣٦) الذى قال "وأما مذاهب المتصوفة فلست أدرى على من عول فيها، ولا من ينتسب إليه في علمها. قال: وعندى أنه على أبي حيان التوحيدى الصوفي عول على مذاهب الصوفية ..". ولكن ابن تيمية يخالف المازرى ويستنكر رأيه، وينفي عن الغزالي التأثر بأبي حيان التوحيدى (ت. حوالي سنة ٤٠٠) يقول ابن تيمية ولم تكن مادة أبي حامد من كلام أبي حيان التوحيدى وحده، بل ولا غالب كلامه منه، فإن أبا حيان تغلب عليه الخطابة والفصاحة، وهو مركب من فنون أدبية وفلسفية وكلامية وغير ذلك. وإن كان قد شهد عليه بالزندقة غير واحد، وقرنوه بابن الراوندى".[2]

إن هذه الملاحظات التي يبديها ابن تيمية تكشف عن دقة مذهلة، ومعرفة واسعة، وروح نقدية متعمقة، حقا إن الدارس[3] للجانب الصوفي عند التوحيدى لا

---

[1] الصفدية ٢١٢/١.

[2] شرح العقيدة اصفهانية، ص١١٧ - ١١٨.

[3] تناولت بالبحث آراء التوحيدى الكلامية والفلسفية والصوفية في رسالتي للدكتوراه "متفلسفة بغداد في القرن الرابع الهجرى".

يجد ثمت تشابها بين آرائه في التصوف كما يعرضها في بعض مصنفاته، ومن أهمها كتابه الضخم "الإشارات الإلهية"[1]، وبين مؤلفات أبي حامد ذات الصبغة الصوفية فالجانب الأدبي يسود كتابات التوحيدي، ومن أجل ذلك لقب بفيلسوف الأدباء، وأديب الفلاسفة، كما اتّهم بالزندقة، فقال ابن الجوزي فيما يحكي السّبكي: "زنادقة الإسلام ثلاثة: ابن الراوندي، وأبو حيان التوحيدي، وأبو العلاء (المعري). قال: وأشدّهم على الإسلام أبو حيان، لأنه مجمج ولم يصرّح".[2]

يستبعد ابن تيمية احتمال تأثر الغزالي في تصوفه بالتوحيدي، ثم يقول: "وإنما كان غالب استمداد أبي حامد من كتاب أبي طالب المكي الذي سماه قوت القلوب".[3]

وقد اعترف الغزالي نفسه بتأثره بأبي طالب المكي (ت. سنة ٣٨٦) وبغيره من مشايخ التصوف السني، حيث قال: "أقبلت بهمتي على طريق الصوفية .. فابتدأت بتحصيل علمهم من مطالعه كتبهم مثل قوت القلوب لأبي طالب المكي رحمه الله، وكتب الحارث المحاسبي، والمتفرقات المأثورة عن الجنيد والشبلي، وأبي يزيد البسطامي قدّس الله أرواحهم، وغير ذلك من كلام مشايخهم".[4]

ويأخذ ابن تيمية على الغزالي مبالغته في مدح الزهد، والدعوة إلى تفريغ القلب وتخليته، وآراءه في الذكر، والحث على الخلوة - ومن المعروف أن الغزالي كان يعيش في خلوته الصوفية في منارة دمشق ثم في قبة الصخرة في القدس. وكان ابن تيمية ليّنا في نقده للغزالي، لا يتّهمه بسوء القصد فيما وقع فيه من بدع لا ينبغي السكوت عنها لما قد يترتب عليها من نتائج وخيمة. يقول: "وأما أبو حامد وأمثاله

---

[1] حقق د. عبد الرحمن بدوي الجزء الأول منه ونشره، ثم أعادت د. وداد القاضي تحقيق هذا الجزء وتصحيح أخطاء الطبعة المذكورة، وأضافت ملخصا للجزء الثاني وطبع في بيروت دار الثقافة، ١٩٧٣.

[2] السبكي: طبقات الشافعية - ٢/٤ - ٣.

[3] شرح العقيدة الأصفهانية، ص١١٨.

[4] المنقذ، ص١٧٢ - ١٧٣.

ممن أمروا بهذه الطريقة فلم يكونوا يظنون أنها تفضي إلى الكفر، لكني ينبغي أن يعرف أن البدع بريد الكفر".[1]

**الخلـــوة:**

لايقر ابن تيمية دعوة الغزالي ومن تبعه من الصوفية إلى الخلوة. ويرفض دعاوى بعضهم ممن يحتج فيها بتحنث الرسول ﷺ بغار حراء قبل الوحي. وهذا خطأ في نظر ابن تيمية، لأن ما فعله الرسول قبل النبوة إن كان قد شرعه بعد النبوة فنحن مأمورون باتباعه فيه، وإلا فلا، وهو حين نبأه الله تعالى لم يصعد بعد ذلك إلى غار حراء، ولا خلفاؤه الراشدون، وقد أقام صلوات الله عليه بمكة قبل الهجرة بضع عشرة ليلة، وأتاها في حجة الوداع وأقام بها أربع ليال. وغار حراء قريب منه ولم يقصده.

وطائفة من الصوفية يجعلون الخلوة أربعين يوما. ويعظّمون أمر الأربعين ويحتجون فيها بأن الله تعالى واعد موسى عليه السلام ثلاثين ليلة وأتمها بعشر، وقد روى أن موسى عليه السلام صامها، وصام المسيح أيضًا أربعين لله تعالى، وخوطب بعدها: فيقولون: يحصل بعدها الخطاب والتنزيل، كما يقولون في غار حراء حصل بعده نزول الوحي. وهذا أيضًا غلط، فإن هذه ليست من شريعة محمد ﷺ، بل شرّعت لموسى عليه السلام كما شرّع السبت، والمسلمون لا يسبتون، وكما حرّم في شرعه أشياء لم تحرم في شرع محمد ﷺ، فهذا تمسك بشرع منسوخ، وذاك تمسك بما كان قبل النبوة.

ثم صار أصحاب الخلوات فيهم من يتمسك بجنس العبادات الشرعية: الصلاة والصيام والقراءة والذكر، وأكثرهم يخرجون إلى أجناس غير مشروعة فمن ذلك طريقة أبي حامد ومن تبعه، وهؤلاء يأمرون صاحب الخلوة أن لا يزيد على الفرض، لا قراءة ولا نظرا في حديث نبوي ولا غير ذلك.

---

[1] الرد على المنطقيين ص٨٧.

ويأمر الصوفية صاحب الخلوة بالذكر، ويقول أبو حامد: ذكر العامة: لا إله إلا الله، وذكر الخاصة: الله الله، وذكر خاصة الخاصة: هو هو. ويرفض ابن تيمية ذلك. فالذكر بالاسم المفرد مظهرًا ومضمرا بدعة في الشرع، وخطأ في القول واللغة، فإن الاسم المجرد ليس هو كلاما ولا إيمانًا ولا كفرًا.

ويذهب الغزالي إلى أنه آثر العزلة، حرصا على الخلوة، وتصفية القلب للذكر، فانكشف له في أثناء هذه الخلوات أمور لا يمكن احصاؤها واستقصاؤها فعلم يقينا أن الصوفية هم السالكون لطريق الله تعالى خاصة.[1]

ويتساءل ابن تيمية: ولكن الإنسان إذا فرّغ قلبه من كل خاطر، فمن أين يعلم أن ما يحصل فيه حق؟ إن الذى قد علم بالسمع والعقل أنه إذا فرّغ قلبه من كل شئ حلّت فيه الشياطين، وتنزّلت عليه، كما كانت تتنزّل على الكهان، فإن الشيطان إنما يمنعه من الدخول إلى قلب ابن آدم ما فيه من ذكر الله، فإذا خلا من ذلك تولاّه الشيطان ولذلك التبس الأمرعلى كثير من السالكين، فاشتبهت عليهم الأحوال الرحمانية بالأحوال الشيطانية، وحصل لهم من جنس ما يحصل للكهان والسحرة وظنوا أن ذلك من كرامات أولياء الله.

كما أن هذه الطريقة لو كانت حقًا، فإنما تكون في حق من لم يأته رسول، فأما من أتاه رسول، وأمر بسلوك طريق، فمن خالفه ضلّ، والرسول قد أمر أمته بعبادات شرعية، لم يأمرهم قط بتفريغ القلب من كل خاطر وانتظار ما ينزل، فهذه الطريقة لو قدّر أنها طريق لبعض الأنبياء لكانت منسوخة بشرع محمد ﷺ.

إن التفريغ والتخلية التي جاء بها الرسول أن يفرغ المرء قلبه مما لا يحبه الله، ويملؤه بما يحبه الله، فيفرغه من عبادة غير الله، ويملأه بعبادة الله.[2]

---

[1] المنقذ من الضلال ص٧٧.

[2] الرد على المنطقيين ص٨٤ - ٨٩.

**النبـــوة:**

عرضنا فيما سبق نقد ابن تيمية لنظرية النبوة عند الفارابي ومن حذا حذوه من فلاسفة الإسلام، وأشرنا إلى أن هذه النظرية الفلسفية قد تأثر بها الغزالي واعتنقها. وقد لفت الأنظار إلى هذا الدكتور إبراهيم مدكور في كتابه في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه" (١٠٦/١ - ١٠٨)، والدكتور سليمان دنيا في كتابه "الحقيقة في نظر الغزالي" (ص٥٢٣ - ٥٤٣)، والأستاذ فيض رحمن F. Rahmen في كتابه[1] Prophecy in Islam London' 1958 والدكتور محمد رشاد سالم في كتابه "مقارنة بين الغزالي وابن تيمية" (ص٤٩ - ٧٣) وعن هذا الكتاب الأخير نقل الأستاذ محمود مهدى الاستانبولي في كتابه "ابن تيمية بطل الإصلاح الديني" (ص٤٣ - ٤٧).

وقد تنبّه ابن تيمية إلى أن الغزالي قد وافق فلاسفة الإسلام في مسألة النبوة حتى إنه جعل خواص النبي ثلاثة: قوة قدسية، وقوة خيالية، وقوة نفسانية ويشير ابن تيمية إلى أن آراء الغزالي في هذا الصدد نجدها في "المضنون به على غير أهله"[2] وغيره من كتبه[3]. ومن أهم الكتب أيضًا التي يبدو فيها تأثر الغزالي بنظرية الفلاسفة في النبوة كتاب معارج القدس[4]. وفي كتاب المنقذ من الضلال، يذهب الغزالي إلى أن الصوفية من أول طريقهم "تبتدئ المكاشفات والمشاهدات، حتى أنهم في

---

[1] أشار إلى هذا الكتاب د. مدكور في الفلسفة الإسلامية - ٦٩/١، د. سالم مقارنة بين الغزالي وابن تيمية ص٤٩.

[2] راجع هذا الكتاب طبع مكتبة الجندي - القاهرة ص٣٠٥ - ٣٠٩، نقلا عن الصفدية ٢٠٩ هـ١.

[3] الصفدية ٢٠٩/٢.

[4] راجع هذا الكتاب طبع المكتبة التجارية الكبرى القاهرة بدون تاريخ ص١٠٣ وما بعدها.

يقظتهم يشاهدون الملائكة، وأرواح الأنبياء، ويسمعون منهم أصواتا، ويقتبسون منهم فوائد.[1]

ثم يقرر أن النبوة أمر يثبته العقل والنقل، فما هو الدليل العقلي على صحتها؟ يقول: "وقد قرب الله تعالى ذلك لخلقه بأن أعطاهم أنموذجا من خاصية النبوة، وهو النوم، إذ النائم يدرك ما سيكون من الغيب إما صريحا وإما في كسوة مثال يكشف عنه التعبير"[2] وهذه العبارة – كما يذكر الدكتور مدكور – تحمل في ثناياها أفكارا فارابية واضحة.[3]

رفض ابن تيمية نظرية النبوة كما قلت، وقد عرضت لأوجه نقده لها وكان من الطبيعي أن يشتد نكيره على الغزالي لأنه تأثر بها، ولما كان في كلامه في النبوات ما هو من جنس كلام الفلاسفة، وإن كان قد عبّر عنه بالعبارات الإسلامية والإشارات الصوفية، ولما نجم عن آرائه في النبوة من نظريات متطرفة لدى الصوفية المتفلسفة – كما سنذكر بعد قليل – فإن آراءهم مبنية على الأصل الفاسد الذي قال به الغزالي.[4]

وهكذا يرجع ابن تيمية ما وقع فيه الغزالي من أخطاء إلى "بقايا الفلسفة عليه"[5] ولهذا قيل "أبو حامد أمرضه الشفاء"، وقال عنه تلميذه ابن العربي (ت. سنة ٥٤٣): "شيخنا أبو حامد دخل في بطن الفلاسفة ثم أراد أن يخرج منها فما قدر".[6]

ابن عربي (ت. سنة ٦٣٨) ومدرسته:

يذهب ابن تيمية إلى أن ابن عربي وأمثاله اعتقدوا عقيدة المتفلسفة ثم أخرجوها في قالب المكاشفة[7] وأن الإلحاد الذي وقع في كلام ابن عربي وأتباعه

[1] المنقذ ص١٧٨.
[2] نفس المصدر، ص١٨١.
[3] د. مدكور في الفلسفة الإسلامية ١٠٧/١.
[4] الصفدية ٢٣٠/١.
[5] الرد على المنطقيين ص٨٧.
[6] الصفدية ٢١١/١ الرد على المنطقيين ص٥١٠.
[7] الفرقان بين أولياء ص١٠٦.

لم يكن في كلام شيوخ الصوفية الذين كانوا على مذهب أهل السنة، أما هؤلاء الصوفية المتأخرون فقد أخذوا آراء ابن سينا وأمثاله من الفلاسفة، فأخرجوها في قالب الإسلام بلسان التصوف وانحرفوا بذلك عن طريق الأوائل، وأعلنوا مخالفتهم، فقد كان ابن عربي يقدح في توحيد الشيوخ الأكابر كالجنيد وسهل التستري وأمثالهما.[1]

وأشرت منذ هنيهة إلى أن ابن تيمية انحى باللّوم على الغزالي لأنه تأثر ببعض آراء الفلاسفة، وبخاصة في مسألة النبوة، ويقرر ابن تيمية أنه بسبب مذهب الغزالي في النبوة اغترّ الصوفية المتفلسفة المتأخرون كابن عربي ممن بنى على هذا الأصل الفاسد، فادّعوا أن خطاب الله لموسى بن عمران ليس هو إلا ما حصل في نفس موسى من الإلهام والإيحاء وأن الواحد من أهل الرياضة والصفاء قد يخاطب كما خوطب موسى، وأنه قد يسمع نفس الخطاب الذي سمعه موسى، ومن هؤلاء الصوفية الغلاة من يقول إن الخطاب الذي يحصل لهم أفضل مما حصل لموسى، وهذا هو مذهب ابن عربي صاحب الفتوحات المكية وأمثاله، ممن يدّعي أن ما حصل لموسى ومحمد إنما كان بواسطة الخيال النفساني الذي هو عنده جبريل[2] وأن ما يحصل لابن عربي هو فوق ذلك. فإنه يأخذ من المعدن العقلي المحض الذي يأخذ منه الملك[3] الذي هو عندهم خيال في نفس النبي، ومرتبة العقل فوق مرتبة الخيال، فلما اعتقدوا أن الملائكة التي تخاطب الأنبياء إنما هي خيالات تقوم بنفس الأنبياء، زعموا أنهم إذا أخذوا عن العقل المحض، كانوا قد أخذوا من المعدن الذي تأخذ منه الملائكة الذين أخذ عنهم الأنبياء، فكانوا أفضل من الأنبياء عند أنفسهم وعند أتباعهم.

---

[1] الصفدية ١/٢٦٥.

[2] يصرح ابن عربي في كتابه فصوص الحكم (١/٩٩ - ١٠٠) إن جبريل هو الخيال (الصفدية ١/٢٣٠ - ٢٣٠ هـ١).

[3] راجع فصوص الحكم: ١/٦٣ الصفدية ١/٢٣١ هـ١.

فهذا ونحوه كفر وباطل[1]، ونجم عنه أن صارت النبوة عندهم مكتسبة وصار كثير منهم يطلب أن يصير نبيًا.[2]

ومن المعلوم أن أبا حامد الغزالي الذي مزج كلامه في النبوات بكلام الفلاسفة، لم يبلغ من التطرف مثل ما بلغ الصوفية المتفلسفة كابن عربي. ذلك أن الغزالي أعلن في وضوح أن النبوة أو الرسالة حظوة ربانية، وعطية إلهية، لا تكتسب بجهد، ولا تنال بكسب.[3]

ويذكر ابن تيمية أن ابن عربي كان يطعن في قول الجنيد لما سئل عن التوحيد، فقال: التوحيد إفراد الحدوث عن القدم. ويقول ابن عربي: لا يميِّز بين المحدث والقديم إلا من كان ليس واحدا منهما. ذكر هذا وأشباهه في كتابه "التجليات"[4] ويستهدف ابن عربي بذلك تقرير مذهبه في وحدة الوجود، وإعلان أن الصوفي المحقق هو الذي شهد أن الموجود واحد، وهو الذي إنتهى إلى الغاية.[5]

ويهاجم الشيخ السلفي مذهب وحدة الوجود، ذلك المذهب الذي يسوغ التدين بدين المسلمين واليهود والنصارى والمشركين.[6] ألم يقل ابن عربي:

لقد صار قلبي قابلا كل صورة ... فمرعى لغزلان ودير لرهبان
وبيت لأوثان وكعبة طائف ... وألواح توراة ومصحف قرآن
أدين بدين الحبِّ أنّى توجّهت ... ركائبه فالحب ديني وإيماني

هذا هو مذهب وحدة الوجود عند ابن عربي، هاجمه ابن تيمية، وهاجم من سلك هذا المسلك كابن سبعين[7] (ت. سنة ٦٦٩)، وكان ابن سبعين الذي هاجمه ابن تيمية بعنف يرى أن آنية الله، أي وجوده هي "أول الآنيات وآخر

---

[1] الصفدية: ١/ ٢٣٠ - ٢٣١.
[2] الصفدية: ١/٥ - ٦، ص٢٣٤.
[3] الغزالي: معارج القدس، ص١٠٧.
[4] الصفدية: ١/٢٦٥.
[5] نفس المصدر، ص٢٧٢ - ٢٧٣.
[6] نفس المصدر، ص٢٧٠.
[7] موافقة صحيح المنقول ١/ ٤ وما بعدها مجموعة الرسائل والمسائل ١/١٧٨. الصفدية ٢٤٤، ٢٨٤.

الهويات، وظاهر الكائنات، وباطن الأبديات، ويقول: "ولا حى على الحقيقة إلا الله .. ولا واحد على الحقيقة إلا الله، إلا الحق، إلا الكل، إلا هو هو، إلا المنسوب إليه، إلا الجامع، إلا الأيس، إلا الأصل، إلا الواحد".[1]

ويهاجم ابن تيمية أيضًا أحد الصوفية المعاصرين له من تلاميذ مدرسة ابن عربى، أعنى الشاعر الصوفى عفيف الدين سليمان بن عبد الله التلمسانى (ت. سنة ٦٩٠)، وكان من غلاة القائلين بوحدة الوجود، حتى إنه خرج إلى الإباحة والفجور، وكان لا يحرم الفواحش ولا الكفر والفسوق والعصيان. يقول ابن تيمية: "وحدثنى الثقة الذى رجع عنهم (أى عن أصحاب وحدة الوجود) لما انكشف له أسرارهم، أنه قرأ عليه (أى على التلمسانى) فصوص الحكم لابن عربى. قال: فقلت له: هذا الكلام يخالف القرآن، فقال: القرآن كله شرك، وإنما التوحيد فى كلامنا. قال: فقلت له: فإذا كان الكل واحدا فلماذا تحرَم علىَ ابنتى وتحل لى زوجتى؟ فقال: لا فرق عندنا بين الزوجة والبنت والجميع حلال: لكن المحجوبين قالوا: حرام، فقلنا: حرام عليكم.."[2]

ويعلن ابن تيمية إلحاد الصوفية أصحاب وحدة الوجود فى أصول الإيمان جميعًا، ومعلوم أن أصول الإيمان ثلاثة: الإيمان بالله، ورسله، واليوم الآخر. وهم ألحدوا فى الأصول الثلاثة:

١- أما الإيمان بالله فجعلوا وجود المخلوق هو وجود الخالق، وهذا غاية التعطيل.

٢- وأما الإيمان باليوم الآخر، فادَعى ابن عربى[3] أن أصحاب النار يتنعَمون فى النار، كما يتنَعم أهل الجنة فى الجنة، وأنه يسمى عذابا من عذوبة طعمه، وأنشد فى كتاب الفصوص:[4]

فلم يبق إلاّ صادق الوعد وحده ... وما الوجود الحق عين تعاين
فإن دخلوا دار الشقاء فإنهم ... على لذة فيها نعيم مباين

---

[1] ابن سبعين الرسالة الفقيرية - رسائل ابن سبعين تحقيق د. بدوى المقدمة ص٧.
[2] الصفدية ١/٢٤٤ - ٢٤٥.
[3] راجع د. أبو العلا عفيفى فى مقدمته لكتاب فصوص الحكم ١/٤١ - ٤٢؛ وكذلك ٢/٢٣٦ - ٢/١٧ تعليق د. سالم - الصفدية: ١/٢٤٥ - ٢٤٦ الهامش.
[4] فصوص الحكم: ١/٩٤.

نعيم جنان الخلد فالأمر واحد — وبينهما عند التجلي تباين
يسمى عذابا من عذوبة طعمه — وذاك كالقشر والقشر صاين

ولهذا قال بعض أصحابنا (أي السّلفية) لبعض أتباع هؤلاء: الله يذيقكم هذه العذوبة[1]!!.

٣- وأما الإيمان بالرسل، فقد ادّعوا أن خاتم الأولياء أعلم بالله من خاتم الأنبياء، ولم يتكلم أحد من المشايخ المتقدمين بخاتم الأولياء إلا محمد بن على الحكيم الترمذي، وقد غلط في هذا الرأي، ثم صار طائفة من المتأخرين يزعم كل واحد منهم أنه خاتم الأولياء، ومنهم من يدّعى أن خاتم الأولياء أفضل من خاتم الأنبياء من جهة العلم بالله، وأن الأنبياء يستفيدون العلم بالله من جهته كما زعم ابن عربى صاحب كتاب الفتوحات المكية[2] وكتاب الفصوص[3]، فخالف الشرع والعقل مع مخالفة الأنبياء، كما يقال في قول القائل "فخرّ عليهم السقف من تحتهم": لا عقل ولا قرآن، فإنه من المعلوم بالعقل أن المتأخر يستفيد من المتقدم دون العكس، ومن المعلوم فى الدين أن أفضل الأولياء يستفيدون من الأنبياء، وأفضل الأولياء من هذه الأمة هم إما أبو بكر وعمر على ما اتّفق أئمة السلف والخلف، وإما علىّ كما يرى الشيعة.[4]

وشيوخ الصوفية متفقون على تفضيل الأنبياء على الأولياء[5] كما اتفق على ذلك سائر علماء المسلمين. وقد ذكر أبو بكر الكلاباذى (ت. سنة ٣٨٠) فى كتابه "اعتقاد الصوفية"[6] إجماع الصوفية على ذلك.[7]

---

[1] الصفدية: ١/٢٤٥ - ٢٤٦.
[2] راجع الفتوحات المكية لابن عربى، ط الحلبى: ٢/٤٩.
[3] راجع فصوص الحكم: ١/٦١ - ٦٤، ١/١٣٤ - ١٣٧.
[4] الفرقان بين أولياء ص١٠٢ - ١٠٣، الصفدية ١/٢٤٧.
[5] يشير السراج الطوسى إلى الغلط الذى وقع من كان يفضل الولاية على النبوة، مستندا فى ذلك على قصة موسى والخضر (اللمع، ص٥٣٥).
[6] راجع أيضا التعرف لمذهب أهل التصوف الكلاباذى، تحقيق د. عبد الحليم محمود والأستاذ طه سرور، ط. عيسى الحلبى القاهرة ١٩٦٠، ص٦٩.
[7] الصفدية: ١/٢٤٨.

# الفصل الثانى

# الجانب الروحى لدى ابن تيمية

# الجانب الروحى لدى ابن تيمية

لم يقتصر ابن تيمية في حديثه عن التصوف وأهله على مجرد النقد الهدمى، وإنما كتب الشيخ السلفى أيضا فى أعمال القلوب "التى تسمى المقامات والأحوال"[1] عند الصوفية، وعدها من أصول الإيمان وقواعد الدين، مثل محبة الله ورسوله والتوكل على الله، وإخلاص الدين له، والشكر له، والصبر على حكمه، والخوف منه، والرجاء له وما يتبع ذلك.[2]

ويرى جمهور الصوفية أن أول مقام من مقامات المنقطعين إلى الله تعالى هو مقام التوبة[3] ولذلك يستهل ابن تيمية رسالته "التحفة العراقية فى أعمال القلوب" بالحديث عن التوبة، مستندا فى ذلك إلى أن الله تعالى قد أعلن أنه يحب التوابين ويحب المتطهرين، وأن التوبة من خصال أولياء الله الذين ذكرهم فى كتابه[4] فقال "ألا إن أولياء الله لا خوف عليهم ولا هم يحزنون الذين ءامنوا وكانوا يتقون" (يونس ٦٢ - ٦٣).

---

[1] معنى المقامات مقام العبد بين يدى الله فيما يقام فيه من العبادات والمجاهدات والرياضات والانقطاع لله. والمقامات مثل التوبة والورع والزهد والفقر والصبر والرضا والتوكل. أما الأحوال فهى ما يحل بالقلوب؛ أو تحل به القلوب، مثل المراقبة والقرب والمحبة والخوف والرجاء والشوق والأنس والطمأنينة والمشاهدة واليقين وغير ذلك (اللمع ص٦٥ - ٦٦).

[2] التحفة العرقية فى أعمال القلوب ص٣٧.

[3] السراج للطوسى: اللمع، ص٦٨؛ الغزالى: الإحياء: ١١/٢٠٧٠.

[4] التحفة العراقية، ص٣٧.

## أمراض القلوب وشفاؤها:

وتتضمن التوبة تصفية السرائر من الآفات، ومحو الصفات المذمومة من النفس، ويطلق الصوفية على صفات النفس المذمومة أو الرذائل اسم أمراض القلب[1]، أو أمراض النفس.

ولعل أفلاطون كان أول فيلسوف يعد مرتكبي الرذائل بمثابة المرضى[2]. ويصرّح بأن العدالة طب لشر النفس[3]، وتشبيه أمراض النفس بأمراض البدن قد أخذ به أطباء مدرسة الاسكندرية مثل جالينوس[4]، وتأثر به فلاسفة الإسلام كالكندي في رسالته "الحيلة لدفع الأحزان"، وابن زكريا الرّازي في كتابه "الطب الروحاني"، والفارابي في رسالته "التنبيه على سبيل السعادة"، وممن أفاض في الكتابة عن أمراض النفس جماعة إخوان الصفا، وبخاصة في الرسالة ٢٧. ويرى فلاسفة اليونان وفي مقدمتهم أفلاطون، ومن حذا حذوهم من فلاسفة الإسلام أن الإنسان مركّب من شيئين: أحدهما شريف وهو النفس والآخر دنئ وهو الجسم، فاتّخذ للدنئ منهما أطباء يعالجونه من أمراضه، وترك أن يفعل بالشئ الشريف، أي النفس، مثل ذلك،

---

[1] يذهب الغزالي إلى أن لفظ القلب يطلق لمعنيين أحدهما اللحم الصنوبري الشكل المودع في الجانب الأيسر من الصدر وهذا المعنى لا يقصده الصوفية فإنه أمر يتعلق به أطباء الأبدان، أما المعنى الآخر الذي يقصده الصوفية إذا أطلقوا لفظ القلب فهو تلك اللطيفة الربانية الروحانية التي هي حقيقة الإنسان والتي تحيّرت عقول أكثر الخلق في إدراك حقيقتها (الإحياء: ٨/١٣٤٣ - ١٣٤٤).

[2] أفلاطون: جورجياس ص٧٨.

[3] جورجياس، ص٨١.

[4] راجع لجالينوس: كتاب الأخلاق، مخطوط يضم مجموعة رسائل، بدار الكتب المصرية رقم ٢٩٠ أخلاق تيمور، ص٢٣٠.

وهذا خطأ فللنفس أمراض أكثر خطورة من أمراض البدن ومن الأولى الاهتمام بعلاجها، وأطباء النفوس هم الفلاسفة.[1]

وقد أخذ الصوفية بالتفرقة بين أمراض البدن وأمراض القلب[2] أو النفس، ووافقهم ابن تيمية على هذه التفرقة من منطلق إسلامي بحت. إذ استند شيخ الإسلام في ذلك إلى آيات من كتاب الله، وأحاديث لرسوله ﷺ. مثال ذلك قوله عن المنافقين "في قلوبهم مرض، فزادهم الله مرضًا" (البقرة ١٠) وقوله "ليجعل ما يلقى الشيطان فتنة للذين في قلوبهم مرض والقاسية قلوبهم" (الحج: ٥٣)، وغير تلك من الآيات الكريمة[3] التي تشير صراحة إلى أمراض القلب وشفائها[4]. وفي السنن عن النبي ﷺ "دبّ إليكم داء الأمم قبلكم: الحسد، والبغضاء .." فسمّاه داء، كما سمى البخل داء في قوله "وأي داء أدوأ من البخل"؟ فعلم أن هذا مرض.[5]

ويعقد ابن تيمية مقارنة بين مرض البدن ومرض القلب، فيبين أن المرض الأول إنما هو فساد يكون في البدن، يفسد به إدراكه وحركته الطبيعية.

أ – فإدراكه أما أن يذهب تماما كالعمى والصمم، وأما أن يدرك الأشياء على خلاف ما هي عليه كما يدرك الحلو مرًا، وكما يخيَل إليه أشياء لا حقيقة لها في الخارج.

ب– أما فساد حركته الطبيعية، فمثل أن تضعف قوته عن الهضم، أو مثل أن يبغض الأغذية التي يحتاج إليها، ويحب الأشياء التي تضره.

ويتولّد عن هذا المرض ألم يحصل في البدن، إما بسبب فساد الكمية أو الكيفية:

فالأول: إما لنقص المادة فيحتاج إلى غذاء. وإما بسبب زيادتها فيحتاج إلى استفراغ.

---

[1] أبو حيان التوحيدي: الإشارات الإلهية، ص٣٨٧.

[2] راجع الغزالي: إحياء علوم الدين – ١٣٤٣/٨ وما بعدها.

[3] راجع: الأحزاب ٦٠؛ المدثر ٣١ – يونس ٥٧ – الإسراء ٨٢ – التوبة ١٤.

[4] أمراض القلوب وشفاؤها، ص٣.

[5] نفس المصدر، ص٢٢.

والثاني: كقوة في الحرارة والبرودة خارج عن الاعتدال.

وكذلك مرض القلب هو نوع فساد يحصل له، يفسد به تصوره وإرادته:

أ – فتصوره بالشبهات التي تعرض له، حتى لا يرى الحقّ، أو يراه على خلاف ما هو عليه.

ب– وإرادته بحيث يبغض الحقّ النافع، ويحب الباطل الضار.

ومرض البدن يضعف المريض بحيث يجعل قوّته ضعيفة، لا تطيق ما يطيقه القوى، فالمريض يؤذيه ما لا يؤذى الصحيح، فيضره يسير الحر والبرد والعمل ونحو ذلك مما لا يقوى عليها لضعف بدنه بالمرض.

ومرض القلب أيضًا ينجم عنه ألم يحصل في القلب، كالغيظ من عدو استولى عليك، فإن ذلك يؤلم القلب. قال الله تعالى "ويشف صدور قوم مؤمنين ويذهب غيظ قلوبهم" (التوبة: ١٤ – ١٥) فشفاؤهم بزوال ما حصل في قلوبهم من الألم.

والقرآن شفاء لما في الصدور لمن في قلبه أمراض الشبهات والشهوات، ففيه من البيّنات ما يظهر الحقّ من الباطل، فيزيل أمراض الشبهة المفسدة للعلم والتصور والإدراك، بحيث يرى الأشياء على ما هي عليه، وفيه من الحكمة والموعظة الحسنة، بالترغيب والترهيب والقصص التي فيها عبرة، ما يوجب صلاح القلب، فيرغب القلب فيما ينفعه ويرغب عمّا يضره، فيبقى القلب محبا للرشاد مبغضا للغي، بعد أن كان مريدا للغي، مبغضا للرشاد، فالقرآن مزيل للأمراض الموجبة للإرادات الفاسدة، حتى يصلح القلب فتصلح إرادته، ويعود إلى فطرته التي فطر عليها، كما يعود البدن إلى الحال الطبيعي، ويغتذي القلب من الإيمان والقرآن بما يزكيه ويؤيده، كما يغتذي البدن بما ينميه ويقويه، فإن زكاة القلب مثل نماء البدن.

والزكاة في اللغة: النماء والزيادة في الصلاح، يقال زكاة الشيء، إذا نما في الصلاح. فالقلب يحتاج أن يتربى فينمو ويزيد، حتى يكمل ويصلح، كما يحتاج البدن أن يربى بالأغذية المصلحة له.[1]

---

[1] أمراض القلوب وشفاؤها، ص٣ – ٥.

ويزكو القلب بترك الفواحش والمعاصي، فإنها بمنزلة الأخلاط الرديئة في البدن، فإذا استفرغ البدن من الأخلاط الرديئة - كاستخراج الدم الزائد - تخلّصت القوة الطبيعية واستراحت، فينمو البدن، وكذلك القلب إذا تاب من الذنوب كان استفراغا من تخليطاته حيث خلط عملا صالحا وآخر سيئا. فإذا تاب من الذنوب تخلصت قوة القلب وإرادته للأعمال الصالحة، واستراح القلب من تلك الحوادث الفاسدة التي كانت فيه. فالتزكيه وإن كان، أصلها النماء والبركة وزيادة الخير، فإنما تحصل بإزالة الشر، فلهذا صار التزكي يجمع هذا وهذا.[1]

ويفتقر الإنسان دائمًا إلى الهدى إلى الصراط المستقيم، إذ يحتاج إليه للعلم بما ينفعه ويضره في تفاصيل الأمور وجزئياتها، حتى ولو قدر أنه بلغه كل أمر ونهي في القرآن والسنة، فالقرآن والسنة إنما تذكر فيهما الأمور العامة الكلية، لا يذكر فيهما ما يخص به كل عبد، ولهذا أمر الإنسان بسؤال الهدى إلى الصراط المستقيم. والذين هداهم الله من هذه الأمة حتى صاروا من أولياء الله المتقين، كان من أعظم أسباب ذلك دعاؤهم الله بالدعاء "اهدنا الصراط المستقيم" في كل صلاة، فبدوام هذا الدعاء والافتقار صاروا من أولياء الله المتقين.

قال سهل بن عبد الله التستري "ليس بين العبد وبين ربه طريق أقرب إليه من الافتقار".[2]

## العبودية والمحبة والفناء:

يهتم ابن تيمية بالحياة الروحية الداخلية للإنسان، ولا يبالي بما يقع له من أحداث خارجية، ويتجلى ذلك في فكرته عن الحرية والعبودية، فهو لا يقيم وزنا كبيرا للقيود المفروضة على الإنسان من الخارج يقول: فالعاقل ينظر إلى الحقائق لا إلى الظواهر"، ويضرب لذلك مثلا برجل تعلّق قلبه بامرأته، فإن قلبه يبقى أسيرا لها،

(1) نفس المصدر، ص٦.

(2) نفس المصدر، ص١١ - ١٢.

تحكم فيه وتتصرّف بما تريد، وهو في الظاهر سيدها، لأنه زوجها، وفي الحقيقة هو أسيرها ومملوكها.

وعلى هذا الأساس، فإن المسلم لو أسره كافر، واسترقه فاجر بغير حق، لم يضره ذلك، ولو أكره على التكلم بالكفر فتكلم به، وقلبه مطمئن بالإيمان، لم يضره ذلك. وأما من استعبد قلبه فصار عبدًا لغير الله، فهذا يضره ذلك ولو كان في الظاهر ملك الناس. إذن "فالحرية حرية القلب والعبودية عبودية القلب".[1]

وحاجة العبد إلى أن يعبد الله لا يشرك به شيئا، ليس لها نظير فتقاس به، لكن يشبه من بعض الوجوه حاجة الجسد إلى الطعام والشراب، وإن كان بينهما فروق كبيرة، وحقيقة العبد قلبه وروحه، وهي لا صلاح لها إلا بإلهها، فلا تطمئن إلا بذكره.[2]

ويؤكد ابن تيمية أن القلب إذا ذاق طعم عبادة الله والإخلاص له، لم يكن شئ قط عنده أحلى من ذلك ولا أطيب ولا ألذ.[3]

والحديث عن عبودية الله يجرنا إلى محبته تعالى لأن "العبادة تتضمن كمال الحب ونهايته"[4] فما طبيعة هذا الحب الإلهي؟ يجيب ابن تيمية قائلا: إن له من الحلاوة في القلب، واللذة والسرور والبهجة، ما لا يمكن التعبير عنه لمن لم يذقه.

واللذة أبدًا تتبع المحبة، فمن أحبّ شيئًا، ونال ما أحبّه وجد اللذة به. فاللذة الظاهرة (أي الحسية) كالأكل مثلا، حال الإنسان فيها أنه يشتهي الطعام ويحبه، ثم يذوقه ويتناوله، فيجد لذاته وحلاوته، وليس للخلق محبة أعظم ولا أكمل ولا أتم من محبة المؤمنين لربهم، وليس في الوجود ما يستحق أن يحب لذاته من كل وجه إلا الله تعالى، وكل ما يحب سواه فمحبته تبع لحبه، حتى الرسول عليه

---

(1) العبودية – م، ص٢٠.

(2) كتاب التوحيد ص٧٦.

(3) العبودية م، ص٢٠.

(4) التحفة العراقية، ص٦٣.

الصلاة والسلام، فهو إنما يحب لأجل الله، ويطاع لأجل الله، ويتّبع لأجل الله، كما قال تعالى: "قل إن كنتم تحبّون الله فاتّبعوني يحببكم الله"[1] (آل عمران: ٣١).

وتنفرد اللذة التي يجدها الإنسان في محبة الله بالثبات وعدم التغير، فهو يتذوق حلاوتها في كل حال وكل وقت، بخلاف سائر اللذات، فلو حصل للعبد لذات وسرور بغير الله فلا يدوم ذلك.[2]

أما من ذاق طعم إخلاص الدين لله، وإرادة وجهه دون ما سواه؛ فإنه يجد من الأحوال والنتائج والفوائد ما لا يجده من لم يكن كذلك، بل من اتبع هواه في مثل طلب الرياسة والعلو وتعلقه بالصور الجميلة، أو جمعه للمال، يجد في أثناء ذلك من الهموم والغموم والأحزان والآلام وضيق الصدر، ما لا يعبر عنه.

ويذهب ابن تيمية إلى أن هذه المشاعر المؤلمة تلازم دائمًا كل من كان طالبا لما يهواه من لذات حسية، فهو قبل إدراكه حزين متألم حيث لم يحصل مراده، فإذا أدرك كان خائفًا من زواله وفراقه.

ولكن أولياء الله لا خوف عليهم ولا هم يحزنون، لأنهم ذاقوا حلاوة الإخلاص لله والعبادة له، فوجدوا من السرور واللذة والفرح ما هو أعظم من كل منافع الدنيا.[3]

ويتناول ابن تيمية مسألة عبادة الله ومحبته، في كتابه التوحيد[4]، من عدة زوايا:

١- إن عبادته تعالى ومحبته غذاء الإنسان وقوته، وصلاحه وقوامه، كما دل عليه القرآن، وذهب إليه الصوفية، لا كما يزعم بعض أهل الكلام من أن عبادته تكليف ومشقة، وخلاف مقصود القلب، لمجرد الامتحان والاختبار، أو لأجل التعويض

---

[1] درجات اليقين ك ١٤٨/٢ - ١٤٩.

[2] التوحيد ص٧٦.

[3] درجات اليقين - ك ١٥٠/٢ - ١٥١.

[4] التوحيد، ص٧٧ - ٨٥.

بالأجر كما تقوله المعتزلة[1] على نحو ما أشرنا، وإنما في عبادته تعالى ومحبته قرة العيون، وسرور القلوب، ولذات النفوس، وكمال النعيم، وذلك لإرادة وجه الله، والإنابة إليه وذكره، وتوجه الوجه إليه، فهو الإله الحق، الذى تطمئن إليه القلوب، ولا يقوم غيره مقامه في ذلك أبدًا.

٢- إن النعيم في الدار الآخرة أيضًا به، مثل النظر إليه ورؤيته بخلاف من أنكر ذلك من أهل الكلام - كالمعتزلة وبعض الإمامية على ما ذكرنا - فلذة النظر إلى وجه الله أعلى اللذات في الآخرة، كما دل الكتاب والسنة، وكما أثبت ذلك مشايخ الصوفية وأهل السنة والجماعة، بل وعوام الأمة.

٣- يرى الصوفية أن محبة الله الحقة إنما ينبغي أن تكون لذاته، ويوافقهم ابن تيمية على ذلك، ويذكر أن الله يدعو عبادة إلى محبته لإحسانه إليهم، وإسباغ نعمه عليهم، لأن هذا الوجه أظهر للعامة من الأول - أى حبه لذاته - هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى فإنهم إذا عبدوه وأحبوه وتوكلوا عليه من هذا الوجه، دخلوا في الوجه الأول، ويضرب ابن تيمية لذلك مثلا بمن ينزل به بلاء عظيم، أو فاقة شديدة، أو خوف مقلق فجعل يدعو الله ويتضرع إليه، حتى فتح له من لذيذ مناجاته، وعظيم الإيمان به، والإنابة إليه، ما كان أحب إليه من تلك الحاجة التي قصدها أولا، ولكنه لم يكن يعرف ذلك أولا حتى يطلبه ويشاق إليه.

٤- إن تعلق العبد بما سوى الله تعالى مضرة عليه، إذا أخذ منه القدر الزائد على حاجته، فإنه إذا نال من الشراب والطعام فوق حاجته ضره، أو أهلكه، وكذلك من النكاح واللباس، أي أن ابن تيمية يدعو مع الصوفية إلى الزهد، وإن كان قد كره دعوتهم إلى الزهد المسرف[2] ويذهب ابن تيمية إلى أن كل من أحب شيئا دون الله لغير الله، فإن مضرته أكثر من منفعته، فصارت المخلوقات وبالا عليه إلا ما كان لله وفي الله فإنه كمال وجمال للعبد.

[1] راجع: شرح الأصول الخمسة للقاضي عبد الجبار ص٥١٠ - ٥١٨.

[2] راجع الفرقان بين أولياء، ص٧٦ - ٧٧.

٥- إن اعتماده على المخلوق وتوكله عليه، يوجب له الضرر من جهته، فإنه يخزل من تلك الجهة، فما علّق العبد رجاءه وتوكله بغير الله إلا خاب، ولا استنصر بغير الله إلا خذل، ولهذا أمرنا بالقول "إيّاك نعبد وإياك نستعين" (الفاتحة: ٥) لأن صلاح العبد في عبادة الله واستعانته.

٦- إن الله سبحانه وتعالى غني حميد، كريم واجد رحيم. فهو محسن إلى عبده مع غناه عنه، يريد به الخير، ويكشف عنه الضر، لا لجلب منفعة إليه من العبد، ولا لدفع مضرة، بل رحمة وإحسانًا، أما العباد فلا يتصور أن يعملوا إلا لحظوظهم، إذا لم تكن أعمالهم لله، فإنهم إذا أحبوا إنسانًا طلبوا أن ينالوا غرضهم من محبته، سواء أحبوه لجماله الباطن أو الظاهر. أما الرب تعالى فهو يريدك لمنفعتك، لا لينتفع بك وذلك منفعة لك بلا مضرة، فتدبّر هذا.

٧- إن غالب الخلق يطلبون إدراك حاجاتهم بك، وإن كان ذلك ضررا عليك، فإن صاحب الحاجة أعمى لا يعرف إلا قضاءها.

٨- إنه إذا أصابك مضرة كالخوف والجوع والمرض، فإن الخلق لا يقدرون على دفعها إلا بإذن الله، ولا يقصدون دفعها إلا لغرض لهم في ذلك.

٩- إن الخلق لو اجتهدوا أن ينفعوك لم ينفعوك إلا بأمر كتبه الله لك. ولو اجتهدوا أن يضروك لم يضروك إلا بأمر كتبه الله عليك فهم لا ينفعونك إلا بإذن الله، ولا يضرونك إلا بإذن الله، فلا تعلق بهم رجاءك ولا خوفك.

وأصل الولاية المحبة والقرب، وأولياء الله هم الذين آمنوا به وولوه. فأحبوا ما يحب وأبغضوا ما يبغض، ورضوا بما يرضى، وسخطوا بما يسخط، وأمروا بما يأمر، ونهوا عما ينهى، وأعطوا لمن يجب أن يعطى ومنعوا من يجب أن يمنع.[1]

وليس لأولياء الله شئ يتميزون به عن الناس في الظاهر من الأمور فلا يتميزون بلباس دون لباس إذا كان كلاهما مباحًا، ولا بحلق شعر أو تقصيره، على نحو ما فعل الصوفية، كما أن أولياء الله في نظر ابن تيمية ليسوا طائفة خاصة من الناس

[1] الفرقان بين أولياء ص٢٩.

تعيش في عزلة أو خلوة، بل إنهم في نظره يوجدون في جميع الطوائف في أهل العلم وفي أهل الجهاد والسيف، كما يوجدون في التجار والصناع والزراع[1] ذلك لأن المعيار الوحيد في رأى شيخنا هو محبة الله وعبادته، أي أن العبرة بالقلب لا بالقالب.

ويتحدث ابن تيمية عن الفناء عند الصوفية، ويبين أنه ثلاثة أنواع[2]: نوع للكاملين من الأنبياء والأولياء يستحسنه، ونوع للقاصرين من الأولياء والصالحين يعترض عليه، ونوع للمنافقين الملحدين يستنكره.

١ – أما الأول فهو الفناء عما سوى الله، بحيث لا يحب إلا الله، ولا يعبد إلا الله، ولا يتوكل إلا عليه، ولا يطلب غيره. وهو المعنى الذى يجب أن يقصد بقول الشيخ أبي يزيد[3]: أريد ان لا أريد إلا ما يريد[4]، ويشرح ابن تيمية كلام أبي يزيد البسطامي، مبينا أن المراد المحبوب المرضي، وهو المراد بالإرادة الدينية، وكمال العبد أن لا يريد ولا يحب ولا يرضى إلا ما أراده الله ورضيه وأحبه، وهو ما أمر به أمر إيجاب أو استحباب، ولا يحب إلا ما يحبه الله كالملائكة والأنبياء والصالحين وهذا معنى قولهم في قوله: "إلاّ من أتى الله بقلب سليم" (الشعراء: ٨٩) قالوا: هو السليم مما سوى الله، أو مما سوى عبادة الله، أو مما سوى محبة الله، فالمعنى واحد عند ابن تيمية الذى يقول: وهذا المعنى إن سمّى فناء أو لم يسم هو أول الإسلام وآخره وباطن الدين وظاهره.

---

[1] نفس المصدر، ص٦٩ – ٧٠.

[2] رسالة العبودية م – ص٣٥ – ٣٧؛ وكذلك الفرقان بين الحق والباطل – ك ١٥٦/١ التحفة العراقية، ص٦٤ – ٦٥.

[3] راجع ما حكى عن أبي يزيد البسطامي من كلام في الفناء وتفسير الجنيد لكلام أبي يزيد في كتاب اللمع للسراج الطوسي، ص٤٦٨ – ٤٧١.

[4] يلاحظ صاحب كتاب اللمع (ص٤٦٧) أن كلام أبي يزيد وتفسير الجنيد له أمر مشكل إلا عند أهله فإنما يشكل ذلك وأشباهه على من لم يتبحر في علم التصوف.

٢- وأما المعنى الثاني للفناء عند الصوفية، فهو الغنى عن شهود السّوى، وهذا يحصل لكثير من السالكين، فإنهم لفرط انجذاب قلوبهم إلى ذكر الله وعبادته ومحبته، وضعف قلوبهم عن أن تشهد غير ما تعبد، وترى غير ما تقصد، لا يخطر بقلوبهم غير الله، بل لا يشعرون به، كما قيل في قوله تعالى "وأصبح فؤاد أمّ موسى فارغًا إن كادت لتبدي به لولا أن رَبطنا على قلبها لتكون من المؤمنين" (القصص: ١٠). قالوا: فارغًا من كل شئ إلا من ذكر موسى، وهذا كثير يعرض لمن دهمه أمر من الأمور: إما حب، وإما خوف، وإما رجاء، يبقى قلبه منصرفًا عن كل شئ إلا عمّا قد أحبَه أو خافه أو طلبه، بحيث يكون عند استغراقه في ذلك لا يشعر بغيره، فإذا قوى على صاحب الفناء هذا، فإنه يغيب بموجوده عن وجوده، وبمشهوده عن شهوده، وبمذكوره عن ذكره، وبمعروفه عن معرفته، حتى يفنى من لم يكن، وهي المخلوقات، ويبقى من لم يزل، وهو الرب تعالى. والمراد فناؤها في شهود العبد، وذكره وفناؤه عن أن يدركها أو يشهدها، وإذا قوى هذا وضعف المحب حتى اضطرب في تمييزه، فقد يظن أنه هو محبوبه، كما يذكر أن رجلا ألقى نفسه في اليم، فألقى محبه نفسه خلفه، فقال أنا وقعت، فما أوقعك خلفي؟ فقال: غبت بك عنّي حتى ظننت أنك أنّي.

ويحذر ابن تيمية من الخطأ الذى وقع فيه أقوام من الصوفية حين ظنوا أن الفناء بهذا المعنى الثاني إنما هو اتحاد، وأن المحب يتّحد بالمحبوب حتى لا يكون بينهما فرق في نفس وجودهما، وهذا غلط في نظر الشيخ السلفي، إذ الخالق لا يتحد به شئ أصلا، بل لا يتحد شئ بشئ إلا إذا استحالا، أو فسدا، أو حصل من اتحادهما أمر ثالث، لا هو هذا، ولا هذا، كما إذا اتحد الماء واللبن، والماء والخمر ونحو ذلك.

ويعترض ابن تيمية أيضًا على هذا النمط من الفناء لما فيه من نقص وغيبة العقل، ويلاحظ أن الصحابة لم يقعوا في هذا الفناء، فضلا عمن فوقهم من الأنبياء، وإنما وقع شئ من هذا الفناء بعد عصر الصحابة، فإن الصحابة رضي الله عنهم كانوا أكمل وأقوى وأثبت في الأحوال الإيمانية من أن تغيب عقولهم أو يحصل لهم غشاء، أو ضعف، أو سكر، أو فناء، أو وله، أو جنون، وإنما مبادئ هذه الأمور في التابعين من

عبّاد البصرة فإنه كان فيهم من يغشى عليه إذا سمع القرآن، ومنهم من يموت، وكذلك صار في شيوخ الصوفية من يعرض له من الفناء والسكر ما يضعف معه تمييزه حتى يقول في تلك الحالة من الأقوال ما إذا صحا، عرف أنه غالط فيه كما يحكى ذلك عن أبي يزيد، وأبي الحسن النوري، وأبي بكر الشبلي وأمثالهم، بخلاف أبي سليمان الداراني، ومعروف الكرخي وفضيل بن عياض، بل وبخلاف الجنيد وأمثاله ممن كانت عقولهم وتمييزهم تصحبهم في أحوالهم، فلا يقعون في الفناء أو السكر.

٣- أما النوع الثالث مما قد يسمى فناء، فهو أن يشهد أن لا موجود إلا الله، وأن وجود الخالق هو وجود المخلوقات، فلا فرق بين الرب والعبد، ويصف ابن تيمية أنصار هذا الفناء بأنهم أهل الضلال والإلحاد[1]. وهؤلاء هم أصحاب مذهب وحدة الوجود كابن عربي وأمثاله ممن سبقت الإشارة إلى موقف ابن تيمية منهم.

---

[1] العبودية م، ص٣٥ - ٣٧.

# خـــاتمـــة

تبين لنـا أن ابـن تيميـة كـان ذا روح نقديـة رائعـة، عـالج شتـى المسـائل بموضوعية فائقـة، لم تمنعـه مخالفتـه لخصومـه مـن أن يعترف بمـا لديـهم مـن آراء صحيحة، وأعلن أن كل طائفة مهما بعدت عن الصـواب - فعندها جانب من الحق، حتى السَمينة. فعلى الرغم من أنهم كانوا مشركين يعبدون الأصنام. إلا أنهم كانوا من عقلاء الهند وحكمائهم، فالسفسطة قد تعرض لبعض الطوائف، ولبعض الأشخاص في بعض المعارف، لا في كل المعارف فإن أمراض القلب كأمراض الأجسام، وكما أنه ليس في الوجود أمة، ولا شخص يمرض بكل مرض، فليس فيهم من هـو جاهل بكل شئ، وفاسد الاعتقاد في كل شئ، وفاسد القصد في كل شئ.[1]

ومن هذا المنطلق طفق شيخنا يبحث عن الحقيقة أينما كانت، فإذا وجد ضالته المنشودة لدى فرقة كلامية، أو مذهب فلسفي، أو إشراقة صوفية، لم يتردد قط في الإشادة بأصحابها مما خالفهم في سائر آرائهم، أما إذا وجد انحرافا عن طريق الحق - مهما كان هذا الإنحراف ضئيلا - تصدّى له، وأبطله وفنّد دعاوى أصحابه.

والآن وبعد أن استعرضنا موقف ابن تيمية من دوائر الفكر الفلسفي الإسلامي المختلفة، سواء من الجانب النقدي، أو من الجانب الإيجابي، فلعلّ أبرز النتائج التي يمكن أن نستخلصها هي ما يأتي:

## أولا : المتكلمون

١- لقد بيّن ابن تيمية خطأ المتكلمين من الشيعة والجهمية والمعتزلة والأشعرية ونحوهم ممن ظنوا أن الرسول ﷺ والصحابة لم يبينوا أصول الدين كاثبات ربوبية الله ووحدانيته والنبوة وغير تلك من العقائد الدينية وأبطل الزعم بأن البحث في مسائل العقيدة إنما نشأ في مرحلة تالية لعصر الرسول والصحابة،

[1] الرد على المنطقيين ص٣٣٠.

وأعلن أن أصول الدين جميعًا قد جاء بها القرآن، كما بيّنها الرسول بالأدلة العقلية والبراهين اليقينية، وأن المتكلمين حين أعرضوا عمّا في الكتاب والسنة من الدلائل العقلية والبراهين، تفرقوا فرقا شتى وأحزابا متباينة.[1]

أفلا يعد موقف ابن تيمية أروع دفاع عن علم الكلام؟ إنه حين أبطل وجهة نظر أغلب المتكلمين، فإنما أثبت أصالة علمهم، حين ردّه إلى عصر الرسول أما هم فإنهم حين ذهبوا إلى أن البحث في موضوعات علم الكلام نشأ شيئا فشيئًا نتيجة عوامل مستحدثة، فإنما قدّموا لخصومهم أشدّ سلاح للطعن في هذا العلم أعني أنه بدعة محدثة، ومن ثم فالاشتغال به ضرب من الضلال. ألم يدافع إذن ابن تيمية عن المتكلمين حين هاجمهم؟

٢- لقد كره ابن تيمية اختلافات المتكلمين، لأن اختلافاتهم تتعلق بمسائل العقيدة التي لا يجوز الاختلاف فيها، ومن أجل هذا كان هجوم ابن تيمية على المتكلمين، لم يكن يقصد بذلك - كما قلت - إبطال علم الكلام من حيث هو علم يبيّن بالأدلة العقلية أصول الدين، ويتضمّن الردّ على المبتدعة والمنحرفين عن عقائد أهل السنة والجماعة، بل لقد اشتغل هو نفسه بموضوعات هذا العلم، وامتدحه، ورفع شأنه، ولكنه حين هاجم المتكلمين، فإنما كان يهاجم منهجهم في البحث، ويدعو إلى إصلاحه، والمنهج الصحيح لمعالجة مسائل علم الكلام في نظره، هو المنهج السلفي الذي يستند إلى دعامتين: النقل العقل.

٣- أقر ابن تيمية بأن ظهور الفرق الكلامية كان يرتبط بظروف زمانية معينة، ولكن لم يكن من أنصار القول بأن علم الكلام نشأ نتيجة هذه الظروف إذ لو صحّ هذا القول لما كان هذا العلم مطلوبا في كل العصور، ولاختفى بتغير الظروف التي دعت إلى ظهوره، على نحو ما ذهب ابن خلدون حين قال: "فينبغي أن يعلم أن هذا العلم الذي هو علم الكلام، غير ضروري لهذا العهد على طالب العلم، إذ الملحدة والمبتدعة قد انقرضوا، والأئمة من أهل السنة كفونا شأنهم فيما كتبوا

[1] معارج الوصول - م ص ٤.

ودونوا، والأدلة العقلية إنما احتاجوا إليها حين دافعوا ونصروا، وأما الآن فلم يبق منها إلا كلام تنزه البارئ عن الكثير من إيهاماته وإطلاقه".[1]

والواقع أن ابن خلدون قد تنكّب الحقيقة في هذا القول، ألم يكن متفائلا أكثر مما يجب حين ظن أن الملاحدة والمبتدعة قد انقرضوا في عهده، ومن ثم فلم تعد حاجة للرد عليهم؟ ألم يكن الملاحدة والمبتدعة يمارسون نشاطهم التخريبي حتى في عصر الرسول وصحابته. ولئن صحّ كلام ابن خلدون وسلمنا معه بانقراض الملاحدة والمبتدعة في عصره، فهل انقرضوا في العصور التالية له؟

حقًا إن أسلحة الملاحدة والمبتدعة تختلف باختلاف العصور، فما أثاروه من شبهات وفتن في الماضي إنما يختلف كثيرًا عما يثيرونه في عصرنا الحالي، فقد لجأوا في القرن الثالث الهجري، على سبيل المثال، إلى مذهب براهمة الهند في إنكار النبوة والطعن على الأنبياء، على نحو ما فعل ابن الراوندي، وفي يومنا هذا يقومون أيضًا بالتشكيك في العقيدة، ولكنهم يلجأون إلى ما يسود العصر من نظريات كالماركسية أو الدارونية أو ما شابه ذلك. وإذا كان علماء الكلام قد تصدّوا فيما مضى لملاحدة زمانهم، وفنّدوا مزاعمهم، فاعتقد أننا لسنا بأقل حاجة من القدماء، إلى من يتصدى لمبتدعة زماننا وملاحدته، وذلك بالرد على نظرياتهم العصرية، إننا في حاجة إلى أسلوب عصري للحجاج عن العقائد الإيمانية والرد على المبتدعة والمنحرفين في عصرنا، أي أننا في حاجة إلى "علمَ كلام عصري" يستند - كما بيّن ابن تيمية إلى دعامتين: النقل والعقل، وإذا وفّقنا إلى ذلك، نكون قد تمكنا من الإسهام في معالجة قضية الأصالة والمعاصرة.

٤- يعد المنهج السلفي - كما بيّن ابن تيمية - منهج وسط، لا يركن إلى ظاهر الشريعة ويلغي دور العقل تماما على نحو ما يسلك الظاهرية، ولا يعول على العقل وحده على نحو ما يلجأ الفلاسفة العقليون حين يهملون دور النقل، وإنما يجمع

[1] ابن خلدون: المقدمة ٨٣٧/١.

المنهج السلفي بين النقل والعقل، ولعلَ الجمع بين الطريقتين هو الذى جعل ابن تيمية يسمى أصحاب المذهب السلفى أهل العلم والإيمان.

لقد نقد ابن رشد علماء الكلام لأنهم آمنوا بآراء معينة بناء على اعتقادات سابقة وجعلوا همَهم نصرتها وتأييدها، وهذا المنهج الذى يسلكه المتكلمون، أى الاعتماد على النقل، يسميه ابن رشد الطريقة الجدلية، ويرى أنه لا يؤدى إلى معرفة يقينية، لأنه يقوم على المسلمات التى تعد عنده من مصادر المعرفة غير اليقينية.".[1]

ولكننا لا نوافق ابن رشد على هذا النقد الذى يستهدف استبعاد دور النقل تماما والاكتفاء بالعقل، إذ أن أى علم من العلوم المختلفة أنما يبدأ من مجموعة مسلمات axioms بدونها يمتنع قيام أى ضرب من المعرفة، ومن المعلوم أن أدق العلوم العقلية كالمنطق والرياضيات إنما تستند إلى طائفة من المسلمات يتعذَر البرهنة عليها، لأن محاولة البرهنة عليها تستلزم إما التسلسل إلى ما لا نهاية، وإما الدَور، وكلاهما باطل.

وعلم الإلهيات – مثله كمثل سائر العلوم – يقتضى منطقيا أن يقوم على مجموعة من المسلمات، بل إنه أولى العلوم بالافتقار إلى المسلمات، لأن موضوعاته أمور تنتمى إلى عالم الغيب، فمن أين يستمد علم الإلهيات مسلماته إن لم يعوّل على النقل من الكتاب والسنة؟ أيمكن للعقل النظرى أن يضطلع وحده بهذا الأمر؟ ألم يبين كانط أن العقل النظرى لا يستطيع أن يصل إلى حقائق الله والنفس وغير تلك من مسائل الميتافيزيقا؟ لقد أصاب ابن خلدون حين بيّن أن العقل ميزان صحيح، وأن أحكامه يقينية لا كذب فيها، غير أنك لا ينبغى أن تطمع فى أن تزن به العقائد الدينية، ومن فعل ذلك فمثله كمثل رجل رأى الميزان الذى يوزن به الذهب، فطمع أن يزن به الجبال، وهذا طمع فى محال.[2]

---

[1] د. العراقى: المنهج النقدى، ص٥٢.

[2] ابن خلدون – المقدمة: ١/٨٢٥.

٥- الوسطية إذن هي من أهم السمات التي تميز مذهب أهل السلف عن سائر الفرق في نظر شيخنا السلفي الذي يقول: "وهكذا أهل السنة والجماعة في الفرق، فهم في باب أسماء الله وآياته وصفاته وسط بين أهل التعطيل الذين يلحدون في أسماء الله وآياته ويعطّلون حقائق مانعت به نفسه حتى يشبّهونه بالعدم والموات وبين أهل التمثيل الذين يضربون له الأمثال ويشبهونه بالمخلوقات. فيؤمن أهل السنة والجماعة بما وصف الله به نفسه، وما وصفه به رسوله ﷺ من غير تحريف ولا تعطيل ومن غير تكييف وتمثيل.

وهم في باب خلقه وأمره وسط بين المكذبين بقدرة الله الذين لا يؤمنون بقدرته الكاملة ومشيئته الشاملة، وخلقه لكل شئ، وبين المفسدين لدين الله الذين يجعلون العبد ليس له مشيئة ولا قدرة على العمل، فيعطلون الأمر والنهي، والثواب والعقاب، فيصيرون بمنزلة المشركين الذين قالوا: "لو شاء الله ما أشركنا ولا ءاباؤنا ولا حرمنا من شئ" (الأنعام: ١٤٨). فيؤمن أهل السنة بأن الله على كل شئ قدير، فيقدر أن يهدي العباد، ويقلب قلوبهم، وأنه ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن، فلا يكون في ملكه ما لا يريد ولا يعجز عن انفاذ مراده، وأنه خالق كل شئ من الأعيان والصفات والحركات. ويؤمنون أن العبد له قدرة ومشيئة وعمل، وأنه مختار، ولا يسمونه مجبورا ..

وهم في باب الأسماء والأحكام والوعد والوعيد وسط بين الوعيدية الذين يجعلون أهل الكبائر من المسلمين مخلدين في النار، ويخرجونهم من الإيمان بالكلية، ويكذبون بشفاعة النبي ﷺ، وبين المرجئة الذين يقولون إيمان الفساق مثل إيمان الأنبياء والأعمال الصالحة ليست من الدين والإيمان، ويكذبون بالوعيد والعقاب بالكلية، فيؤمن أهل السنة والجماعة بأن فساق المسلمين معهم بعض الإيمان وأصله وليس معهم جميع الإيمان الواجب الذي يستوجبون به الجنة، وأنهم لا يخلدون في النار، بل يخرج منها من كان في قلبه مثقال حبة من إيمان، أو مثقال خردلة من إيمان، وأن النبي ﷺ ادخر شفاعته لأهل الكبائر من أمته.

وهم أيضا من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم، ورضى عنهم، وسط بين الغالية الذين يغالون فى على رضى الله عنه، فيفضلونه على أبى بكر وعمر، رضى الله عنهما، ويعتقدون أنه الإمام المعصوم دونهما، وأن الصحابة ظلموا وفسقوا، وكفروا الأمة بعدهم كذلك، وربما جعلوه نبيا أو إلها، وبين الجافية الذين يعتقدون كفره وكفر عثمان رضى الله عنهما، ويستحلون دماءهما ودماء من تولاهما، ويستحبون سب على وعثمان ونحوهما، ويقدحون فى خلافة على رضى الله عنه.

وكذلك فى سائر أبواب السنة هم وسط، لأنهم متمسكون بكتاب الله وسنة رسوله ﷺ، وما اتفق عليه السابقون الأولون من المهاجرن والأنصار والذين أتبعوهم بإحسان.[1]

## ثانيا الفلاسفة

١- وإذا تركنا المتكلمين بعد أن عرفنا رأى ابن تيمية فيهم، وانتقلنا إلى الفلاسفة وجدناه يشاركهم فى الروح الفلسفية التى لا تقنع بظواهر الأمور، وإنما تسعى دائما إلى التعمق فى بواطنها، ويحرص مثلهم على تحديد معانى الألفاظ فى دقة بالغة[2] وينادى معهم بأن "الإنسان يجب عليه أن يعرف الحق وأن يتبعه، وهذا هو الصراط المستقيم"[3]، ويقول: "وإذا كان الصراط المستقيم لابد فيه من العلم بالحق والعمل به[4] - وكلاهما واجب - لا يكون الإنسان مفلحا ناجيا ألا بذلك"[5] وكان الشيخ السلفى خبيرا بمذهب فلاسفة اليونان القدماء فضلا عن معرفته الواسعة بآراء فلاسفة الإسلام، ولا يتضح ذلك فقط عندما يكون بصدد

---

[1] الوصية الكبرى ك ١/٢٧٠ - ٢٧٢.

[2] راجع مثلا منهاج السنة النبوية: ٢/١٥٤ - ١٥٦ - ١٥٧ - ١٥٩.

[3] نفس المصدر، ص٢/٦.

[4] قارن تعريف الفلسفة وأقسامها عند أرسطو ومن تبعه من فلاسفة الإسلام كالكندى وابن سينا.

[5] منهاج السنة: ٢/٨.

عرض الخطوط العريضة لمذاهب الفلاسفة. وإنما يتضح أيضا عندما يورد التعريفات الدقيقة للمعاني الفلسفية كتعريف أرسطو للمكان[1] على سبيل المثال، وترجع معرفة شيخنا العميقة بفلسفة أرسطو إلى اطلاعه المباشر على مصنفات المعلم الأول، ولم يعتمد في ذلك على ما أورده فلاسفة الإسلام كالفارابي وابن سينا في مصنفاتهما حكاية عن ارسطو على نحو ما فعل الغزالي.

٢- كان للفلسفة معنى متسع عند القدماء، وبخاصة أرسطو واستمرَ هذا المعنى طوال العصور القديمة والوسطى، وحتى أوائل العصر الحديث. فكانت الفلسفة تطلق على مجموعة المعارف العقلية جميعا، فالعلوم الرياضية والطبيعية والحيوية والإنسانية التي بدأت تستقل عن الفلسفة منذ القرن السابع عشر الميلادي كانت تعد أجزاء للفلسفة عند اليونانيين والإسلاميين. وإذا كان ابن تيمية قد اشتهر بعدائه للفلاسفة، فإنه لم يستنكر جميع علومهم، بل أشاد بالعلوم الطبيعية والرياضية، وهاجم من حاول إبطال هذه العلوم، ولكنه هاجم في عنف الفلاسفة بسبب آرائهم في الإلهيات كنظرية الفيض والقول بقدم العالم، ومواقفهم من النبوة والمعاد، وهاجم منهجهم في معالجة هذه المشكلات، فكثيرا ما يعلن أن أقوالهم بلا علم، ولا دليل على صحتها، وليس لهم على أقوالهم دليل أصلا، بل عامة ما يعتمدون عليه التجويز الذهني[2]، ومن ثم ينطبق عليهم قول الله: "إن يتَبعون إلاّ الظَنّ وإن هم إلاّ يخرصون"[3] (الأنعام: ١١٦).

ويخطئ الفلاسفة حين يقولون: القرآن جاء بالطرق الخطابية، والمقدمات الاقناعية التي تقنع الجمهور، ويقولون إن المتكلمين جاءوا بالطرق الجدلية، ويدّعون أنهم هم أهل البرهان اليقيني، وهم أبعد عن البرهان في الإلهيات من المتكلمين.[4]

---

[1] نفس المصدر: ٢٧٦/٢.

[2] الصفدية: ١٦٣/١.

[3] نفس المصدر: ١٨١/١.

[4] معارج الوصول - م، ص٥ - ٦.

٣- ومن أهم المآخذ التي يأخذها ابن تيمية على منهج الفلاسفة في بحث مشكلة الإلوهية أنهم ينفون الشئ بلا علم، والنافي عليه الدليل كما على المثبت الدليل، وعدم العلم ليس علما بالعدم، وعدم الدليل ليس علما بعدم المدلول عليه، فإن عدم ما يدل على الشئ المعين لا يقتضي انتفاءه[1] فهم كما قال الله تعالى: "بل كذبوا بما لم يحيطوا بعلمه ولمّا يأتهم تأويله"[2] (يونس: ٣٩)، إنهم بمنزلة المنجّم إذا كذّب بعلم الطب، والطبيب إذا كذّب بعلم النجوم، والناس أعداء ما جهلوا، ومن جهل شيئًا عاداه.[3]

فهؤلاء الفلاسفة حصروا الوجود وأسبابه فيما علموه، ولا علم عندهم بانتفاء ما لم يعلموه، ومن ثم كذّبوا بأمور الغيب كوجود الجنّ مثلا، وليس عندهم دليل عقلي ينفي وجودهم، حقًا ليس في صناعتهم ما يدل على وجود الجن، ولكن هذا إنما يفيد عدم العلم إلا العلم بالعدم.[4]

## ثالثًا: الصوفية

١- فرّق ابن تيمية بين صوفية أهل السنة، وصوفية الفلاسفة، فأما الفريق الأخير فقد تصدّى لمهاجمتهم بعنف، لأنهم اقحموا على الفكر الإسلامي الخالص أفكارا أجنبية غريبة كالحلول والاتحاد، أو أحيوا عادات الجاهلية المذمومة كالغناء والتصفيق على نحو ما كان يفعل الكفار والمشركون الذين قال الله تعالى فيهم "وما كان صلاتهم عند البيت إلاّ مكاءً وتصدية" (الأنفال: ٣٥) والتصدية هي التصفيق باليد، والمكاء مثل الصفير، فكان المشركون يتخذون هذا عبادة وأما النبي وأصحابه فإنهم لم يجتمعوا على استماع غناء قط، لا بكف ولا بدف ولا تواجد ولا نحو ذلك[5] مما كان شائعا في عصر ابن تيمية.

---

[1] الصفدية: ١٨٠/١ - ١٨١.

[2] الرد على المنطقيين، ص١٠٠.

[3] الرد على المنطقيين، ص٤٣٨.

[4] الرد على المنطقيين، ص١٠٠: الصفدية: ١٧٠/١.

[5] الفرقان بين أولياء، ص١٨.

٢- أما صوفية أهل السنة والجماعة فقد اعترف الشيخ السلفي بفضلهم وامتدحهم، لأن أقوالهم انبثقت من الكتاب والسنة. فلم يهاجم ابن تيمية إذن التصوف في جميع صوره على نحو ما فعل السلفيون المتأخرون.[1]

ويجدر بنا في النهاية أن نشير إلى أن هذا الكتاب إنما هو دراسة متواضعة لبعض جوانب فكر ابن تيمية، شيخنا العملاق، الذي ما زال تراثه الضخم يفتقر إلى جهود الباحثين، وها نحن نجدد الدعوة[2] إلى إنشاء كرسي للإمام ابن تيمية في بعض أقسام الفلسفة في جامعاتنا.

[1] د. مصطفى حلمي - قواعد المنهج السلفي ص١٠٢ وما بعدها.

[2] التي وجهها محمود مهدي الأستانبولي في كتابه ابن تيمية ص٦ - ٧.

# المـــراجـــع

## أولا : الكتب العربية المطبوعة


- إبراهيم الموسوى الزنجاني: عقائد الإمامية الإثنى عشرية. بيروت، مؤسسة الأعلمى للمطبوعات: ١٩٧٧.
- إبراهيم مدكور (دكتور): فى الفلسفة الإسلامية، ٢جـ. القاهرة، دار المعارف، ١٩٦٨، ١٩٧٦.
- ابن تيمية: الاحتجاج بالقدر، ط٢. القاهرة المطبعة السلفية ومكتبتها، ١٣٩٩هـ.
- ابن تيمية: اقتضاء الصراط المستقيم مخالفة أصحاب الجحيم. الرياض، رئاسة إدارات البحوث العلمية والافتاء والدعوة والإرشاد، بدون تاريخ.
- ابن تيمية: أمراض القلوب وشفاؤها. القاهرة، المطبعة السلفية ومكتبتها ١٣٩٧هـ.
- ابن تيمية: الإيمان تصحيح د. محمد خليل هراس. القاهرة، دار الطباعة المحمدية، بدون تاريخ.
- ابن تيمية: التحفة العراقية فى الأعمال القلبية. القاهرة، المطبعة السلفية ومكتبتها، ١٣٩٧هـ.
- ابن تيمية: تفسير سورة الإخلاص، تقديم د. محمد عبد المنعم خفاجى القاهرة، دار الطباعة المحمدية، بدون تاريخ.
- ابن تيمية: تفسير سورة النور، ط٢. تحقيق صلاح عزام. القاهرة، دار الشعب، ١٩٧٧.
- ابن تيمية: تفسير المعوذتين، ط٢. القاهرة، المطبعة السلفية ومكتبتها، ١٢٩٧هـ.
- ابن تيمية: الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح، ٤ جزء فى مجلدين. الرياض، رئاسة إدارات البحوث العلمية ...، بدون تاريخ.
- ابن تيمية: الحسنة والسيئة، تحقيق د. محمد جميل غازى. القاهرة، مطبعة المدنى ١٩٧٣.

- ابن تيمية: درء تعارض العقل والنقل، تحقيق د. محمد رشاد سالم. القاهرة، مركز تحقيق التراث، ١٩٧١.
- ابن تيمية: الرد على فلسفة ابن رشد، ضمن مجموعة تضم فصل المقال والكشف عن مناهج الأدلة لابن رشد. القاهرة، المكتبة التجارية المحمودية، بدون تاريخ.
- ابن تيمية: رسالة فى أول الدين ط٢. القاهرة، المطبعة السلفية ومكتبتها ١٢٩٧هـ.
- ابن تيمية: الرسالة القبرصية، ط٢ القاهرة، مكتبة أنصار السنة المحمدية ١٩٤٦.
- ابن تيمية: الرسالة المدنية، ط٢. القاهرة، المطبعة السلفية ومكتبتها ١٣٩٧هـ.
- ابن تيمية: السياسة الشرعية فى إصلاح الراعى والرعية، ط٢، تحقيق دكتور على سامى النشار وأحمد زكى عطية. القاهرة، دار الكتاب العربى، ١٩٥١.
- ابن تيمية: الشطرنج، تقديم وتعليق عثمان عنبر. القاهرة، دار الهدى ١٩٧٨.
- ابن تيمية: شرح العقيدة الأصفهانية، القاهرة، مطبعة كردستان العلمية، ١٢٢٩هـ.
- ابن تيمية: كتاب التوحيد، ط٢، تحقيق د. محمد السيد الجلیند. القاهرة مطبعة التقدم، ١٩٧٩.
- ابن تيمية: كتاب جواب أهل الإيمان. القاهرة مطبعة التقدم، ١٣٢٢هـ.
- ابن تيمية: كتاب الرد على المنطقيين، نشرة عبد الصمد شرف الدين الكتبى الهند، بمباى، ١٩٤٩.
- ابن تيمية: كتاب الصارم المسلول على شاتم الرسول. الهند، مطبعة مجلس دائرة المعارف النظامية بحيدر أباد الدكن، ١٣٢٢هـ.
- ابن تيمية: كتاب الصفدية: جـ١، تحقيق د. محمد رشاد سالم. الرياض شركة مطابع حنيفة، ١٩٧٦.
- ابن تيمية: العقيدة الواسطية، ط٧. القاهرة، المطبعة السلفية ومكتبتها ١٣٩٣هـ "ومعها المناظرة فى العقيدة الواسطية".
- ابن تيمية: الفتاوى الكبرى، تقديم حسنين محمد مخلوف، ٥جـ. بيروت دار المعرفة. بدون تاريخ.

– ابن تيمية: الفتوى الحموية الكبرى، ط٣، القاهرة المطبعة السلفية، ومكتبتها ١٣٩٨هـ.

– ابن تيمية: الفرقان بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان، تصحيح محمود عبد الوهاب فايد. الرياض، رئاسة إدارات البحوث، بدون تاريخ.

– ابن تيمية: مجموع رسائل، عني بتصحيحها السيد محمد بدر الدين الحلبي. القاهرة. المطبعة الحسينية، ١٣٢٣هـ.

ورمزنا لها بحرف م مع ذكر عنوان الرسالة التي رجعنا إليها.

– ابن تيمية: مجموعة الرسائل والمسائل. نشرها محمد رشيد رضا. القاهرة. مطبعة المنار، ١٣٤٩هـ.

ورمزنا لها بحرف هـ مع ذكر عنوان الرسالة التي رجعنا إليها.

– ابن تيمية: منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة القدرية، ٢جـ. تحقيق د. محمد رشاد سالم. القاهرة، مكتبة دار العروبة. وطبعة قديمة ٤جـ. القاهرة، بولاق، ١٣٢١هـ.

– ابن تيمية: موافقة صريح المعقول لصحيح المنقول، على هامش منهاج السنة النبوية. طبعة بولاق ١٣٢١هـ.

– ابن تيمية: نقض المنطق، تحقيق محمد حامد الفقي. القاهرة، مطبعة السنة المحمدية، ١٩٠١.

– ابن تيمية: الواسطة بين الخلق والحق. القاهرة، المطبعة السلفية ومكتبتها، ١٣٩٧هـ.

– ابن الجوزي: مناقب الإمام أحمد بن حنبل، تحقيق د. عبد الله بن عبد المحسن التركي ود. علي محمد عمر. القاهرة، مكتبة الخانجي ١٩٧٩.

– ابن خلدون: المقدمة، ط٣، ج١ بيروت، مكتبة المدرسة ودار الكتاب اللبناني ١٩٦٧.

– ابن رشد: تلخيص ما بعد الطبيعة، حققه وقدم له د. عثمان أمين. القاهرة، البابي الحلبي، ١٩٥٨.

- ابن رشد: تهافت التهافت، ط٢. القاهرة، دار المعارف.
- ابن رشد: فصل المقال. القاهرة، مطبعة الآداب والمؤيد، ١٣٧١هـ. كتاب ما بعد الطبيعة، نشره مصطفى القباني. القاهرة، المطبعة الأدبية.
- ابن رشد: مناهج الأدلة في عقائد الملة ، تقديم وتحقيق د. محمود قاسم. القاهرة، مكتبة الأنجلو، ١٩٥٥.
- ابن سبعين: رسائل، تقديم، تحقيق د. عبد الرحمن بدوي. القاهرة، الدار المصرية للتأليف والترجمة، ١٩٦٥.
- ابن سينا: الإشارات والتنبيهات مع شرح الطوسي، ٢جـ. تحقيق د. سليمان دنيا. القاهرة. دار المعارف، ١٩٥٨ - ١٩٦٠.
- ابن سينا: الشفاء، جـ٤ (القياس)، تحقيق سيد زايد. القاهرة، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والنشر، ١٩٦٤.
- ابن سينا: الشفاء - المنطق (المدخل). تحقيق الأب قنواتي وآخرين. القاهرة، وزارة المعارف العمومية، ١٩٥٢.
- ابن سينا: رسالة أضحوية في أمر المعاد، تحقيق د. سليمان دنيا. القاهرة ١٩٤٩.
- ابن سينا: في أقسام العلوم العقلية - ضمن تسع رسائل في الحكمة والطبعيات. مصر، مطبعة هندية، ١٩٠٨.
- ابن سينا: منطق المشرقيين والقصيدة المزدوجة. القاهرة، المكتبة السلفية ١٩١٠.
- ابن سينا: النجاة، ط٢. القاهرة، الكردي، ١٩٣٨.
- ابن شاكر الكتبي: فوات الوفيات، جـ١. القاهرة، النهضة المصرية، ١٩٥١.
- ابن عبد الهادي: العقود الدرية في مناقب شيخ الإسلام ابن تيمية. القاهرة، حجازي، ١٩٣٨.
- ابن عربي: الفتوحات المكية، القاهرة، الحلبي.
- ابن كثير: البداية والنهاية، جـ١٣.
- ابن ملكا، أبو البركات البغدادي: المعتبر في الحكمة، ٣جـ. حيدر أباد، ١٣٥٧ - ١٣٥٨هـ.

- أحمد فؤاد الأهواني (دكتور): الكندي فيلسوف العرب. القاهرة، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والنشر، ١٩٦٤.
- أحمد محمود صبحي (دكتور): في علم الكلام، ط٣. الاسكندرية. مؤسسة الثقافة الجامعية، ١٩٧٨.
- إخوان الصفا: الرسائل، ٤جـ. القاهرة، المطبعة العربية، ١٩٢٨.
- أرسطو: الطبيعة (السماع الطبيعي) ترجمة اسحق بن حنين ٢جـ، تحقيق د. عبد الرحمن بدوي القاهرة، الدار القومية للطباعة والنشر ١٩٦٤ – ١٩٦٥.
- أرسطو: في النفس، ترجمة اسحق بن حنين، تحقيق د. عبد الرحمن بدوي القاهرة، مكتبة النهضة المصرية، ١٩٥٤.
- الأشعري، أبو الحسن: مقالات الإسلاميين، ٢جـ. تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد. القاهرة، مكتبة النهضة المصرية، ١٩٧٠.
- أفلاطون: جورجاس ترجمة محمد حسن ظاظا ومراجعة د. علي سامي النشار: القاهرة، الهيئة المصرية العامة، ١٩٧٠.
- البغدادي، عبد القاهر: كتاب أصول الدين: أستانبول، مدرسة الإلهيات، ١٩٢٨.
- البغدادي، عبد القاهر: كتاب الفرق بين الفرق، نشره محمد بدر: القاهرة. مطبعة المعارف، ١٩١٠.
- التوحيدي، أبو حيان: الإشارات الإلهية؛ جـ١، ومعه ملخص جـ٢، تحقيق د. وداد القاضي: بيروت، دار الثقافة، ١٩٧٣.
- التوحيدي، أبو حيان: الامتاع والمؤانسة، ٣جـ. تحقيق أحمد أمين والسيد أحمد صقر. القاهرة، لجنة التأليف والترجمة والنشر. ١٩٣٩، ١٩٤٢، ١٩٤٤.
- التوحيدي، أبو حيان: المقابسات، تحقيق حسن السندوبي. القاهرة، المكتبة التجارية الكبرى، ١٩٢٩.
- توفيق الطويل (دكتور): الفلسفة الخلقية. الإسكندرية، منشأة المعارف، ١٩٦٠م.
- جرونيباوم، جوستاف: حضارة الإسلام، ترجمة عبد العزيز توفيق جاويد القاهرة، مكتبة مصر، بدون تاريخ.

- جولد تسيهر: العقيدة والشريعة في الإسلام، ترجمة د. محمد يوسف موسى وزميليه. القاهرة، دار الكاتب المصري ١٩٤٦.
- الجويني، عبد الملك: لمع الأدلة في قواعد عقائد أهل السنة والجماعة، تقديم وتحقيق د. فوقية حسين محمود. القاهرة الدار القومية، ١٩٦٥.
- حمودة غرابة: أبو الحسن الأشعري. القاهرة، مجمع البحوث الإسلامية ١٩٧٣.
- دي بور: تاريخ الفلسفة في الإسلام، ط٤، ترجمة د. أبو ريدة. القاهرة، لجنة التأليف والترجمة والنشر ١٩٥٧.
- الرازي، فخر الدين: محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين، وبهامشه كتاب معالم أصول الدين - القاهرة، المطبعة الحسينية ١٣٢٣هـ.
- الرازي، أبو حاتم: الزينة، القسم الثالث، تحقيق د. عبد الله سلوم السامرائي نشره في كتابه الغلو والفرق الغالية في الحضارة الإسلامية. بغداد، دار الحرية للطباعة، ١٩٧٣.
- السبكي، تاج الدين: طبقات الشافعية الكبرى. القاهرة المطبعة الحسينية.
- السهرودي، شهاب الدين: عوارف المعارف جـ١، تحقيق د. عبد الحليم محمود ود. محمود بن الشريف. القاهرة، دار الكتب الحديثة ١٩٧١.
- الشهرستاني: الملل والنحل، تقديم د. عبد اللطيف محمد العبد. القاهرة مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٧٧.
- الشهرستاني: نهاية الإقدام في علم الكلام، نشره ألفرد جيوم. بغداد، مكتبة المثنى.
- الطوسي، أبو نصر السراج: اللمع، تحقيق د. عبد الحليم محمود وطه عبد الباقي سرور. القاهرة، دار الكتب الحديثة، ١٩٦٠.
- العامري، أبو الحسن: الإعلام بمناقب الإسلام، تحقيق د. أحمد عبد الحميد غراب. القاهرة، دار الكاتب العربي، ١٩٦٧.
- عبد الرحمن بدوي (دكتور): الأخلاق النظرية. الكويت، وكالة المطبوعات ١٩٧٥.
- عبد الرحمن بدوي: أرسطو عند العرب، جـ١. القاهرة، مكتبة النهضة، ١٩٤٧.
- عبد الرحمن بدوي: أفلوطين عند العرب، ط٢ القاهرة مكتبة النهضة ١٩٦٦.

- عبد الرحمن بدوى: التراث اليونانى فى الحضارة الإسلامية، ط٢ القاهرة، مكتبة النهضة ١٩٤٦.
- عبد الرحمن بدوى: خريف الفكر اليونانى، ط٣، القاهرة، مكتبة النهضة، ١٩٥٩.
- عبد العزيز المراغى: ابن تيمية القاهرة، دار إحياء الكتب العربية.
- عثمان أمين (دكتور): الفلسفة الرواقية، ط٢. القاهرة، مكتبة النهضة ١٩٥٩.
- على سامى النشار (دكتور): مناهج البحث عند مفكرى الإسلام ط٢ الاسكندرية دار المعارف ١٩٦٧.
- على سامى النشار: نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام، جـ١، ط٣، الاسكندرية دار المعارف ١٩٦٥.
- الغزالى، أبو حامد: إحياء علوم الدين. القاهرة، دار الشعب.
- الغزالى، أبو حامد: تهافت الفلاسفة، ط٥. القاهرة دار المعارف ١٩٧٢.
- الغزالى، أبو حامد: كيمياء السعادة ضمن رسائل نشرها الكردى ١٣٢٨هـ.
- الغزالى، أبو حامد: معارج القدس: القاهرة، المكتبة التجارية بدون تاريخ.
- الغزالى، أبو حامد: المنقذ من الضلال، ط٣. تقديم د. عبد الحليم محمود. القاهرة مكتبة الأنجلو، ١٩٦٢.
- الغيانى، إبراهيم بن أحمد (خادم ابن تيمية) ناحية من حياة شيخ الإسلام ابن تيمية ط٢ تحقيق محب الدين الخطيب. القاهرة، المطبعة السلفية ومكتبتها، ١٣٩٥هـ.
- الفارابى: آراء أهل المدينة الفاضلة. القاهرة مكتبة الحسين التجارية ١٩٤٨.
- الفارابى: إحصاء العلوم، تحقيق د. عثمان أمين. القاهرة مطبعة السعادة ١٩٣١.
- الفارابى: السياسة المدنية، ضمن مجموعة رسائل، طبعت بحيدر أباد مجلس دائرة المعارف العثمانية، ١٣٤٤ - ١٣٤٩هـ.
- الفارابى: عيون المسائل - مبادئ الفلسفة القديمة. القاهرة، المكتبة السلفية، ١٩١٠.

- فتح الله خليف (دكتور): فلاسفة الإسلام. الإسكندرية، دار الجامعات المصرية، ١٩٩٦.
- الكرماني، أحمد حميد الدين: راحة العقل، تحقيق د. محمد كامل حسين ود. محمد مصطفى حلمي، القاهرة، دار الفكر العربي، ١٩٥٢.
- الكرمي، مرعي بن يوسف: الكواكب الدرية في مناقب ابن تيمية، ضمن مجموعة رسائل. القاهرة، ١٣٢٩هـ.
- الكندي: الإبانة عن العلة الفاعلة، ضمن مجموعة الرسائل الفلسفية تحقيق د. أبو ريدة، جـ١، القاهرة، دار الفكر العربي، ١٩٥٠.
- الكندي: في كمية كتب أرسطو، ضمن الرسائل السابقة.
- لاووست، هنري: نظريات شيخ الإسلام ابن تيمية في السياسة والإجتماع، جـ١. ترجمة محمد عبد العظيم علي، تقديم وتعليق د. مصطفى حلمي. القاهرة، دار الأنصار، ١٩٧٧.
- لوكاشيفتش، يان: نظرية القياس الأرسطية، ترجمة د. عبد الحميد صبرة. الإسكندرية، منشأة المعارف، ١٩٦١.
- محمد البهي (دكتور): الجانب الإلهي من التفكير الإسلامي. القاهرة، دار الكاتب العربي، ١٩٦٧.
- محمد جلال أبو الفتوح شرف (دكتور): الله والعالم والإنسان في الفكر الإسلامي. ط٢. الاسكندرية، دار المعارف، ١٩٧١.
- محمد جواد مغنية: الشيعة في الميزان؛ ط٤، بيروت، دار التعاون للمطبوعات، ١٩٧٩.
- محمد خليل هراس (دكتور): ابن تيمية السلفي. طنطا، المطبعة اليوسفية، ١٩٥٢.
- محمد خليل هراس: شرح العقيدة الواسطية لابن تيمية، ط٤، الرياض رئاسة إدارات البحوث العلمية ... بدون تاريخ.
- محمد بن شنب: ابن تيمية - مقال في دائرة المعارف الإسلامية. ط. الشعب، ١٩٦٩، العددان ٣، ٤.

- محمد رشاد سالم (دكتور): مقارنة بين الغزالي وابن تيمية. الكويت. دار القلم - الدار السلفية ١٩٧٥.
- محمد عاطف العراقي (دكتور): المنهج النقدي في فلسفة ابن رشد. القاهرة دار المعارف ١٩٨٠م.
- محمد عاطف العراقي: ثورة العقل في الفلسفة العربية. ط٢. القاهرة. دار المعارف. ١٩٧٦.
- محمد عاطف العراقي: مذاهب فلاسفة المشرق. ط٤. القاهرة. دار المعارف ١٩٧٥.
- محمد علي أبو ريان (دكتور): أصول الفلسفة الإشراقية عند شهاب الدين السهروردي. القاهرة، مكتبة الأنجلو، ١٩٥٩.
- محمد علي أبو ريان: تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام. الإسكندرية، دار المعرفة الجامعية، ١٩٨٠.
- محمد يوسف موسى (دكتور): ابن تيمية. القاهرة، المؤسسة المصرية العامة، ١٩٦٢.
- محمود قاسم (دكتور): في النفس والعقل، ط٢. القاهرة، مكتبة الأنجلو، ١٩٦٧.
- محمود مهدي الإستانبولي: ابن تيمية بطل الإصلاح الديني، ط٢. دمشق. مكتبة دار المعرفة، ١٩٧٧.
- مسكويه: السعادة، ط٢. القاهرة، مكتبة صبيح، ١٩٠٨.
- مسكويه: الفوز الأصغر. القاهرة، مطبعة السعادة، ١٣٢٥هـ.
- مسكويه: تهذيب الأخلاق. القاهرة، مكتبة صبيح، ١٩٥٩.
- مصطفى حلمي (دكتور): قواعد المنهج السلفي والنسق الإسلامي في مسائل الألوهية والعالم والإنسان عند شيخ الإسلام ابن تيمية. القاهرة، دار الأنصار، ١٩٧٦.
- نيكلسون، رينولد: في التصوف الإسلامي وتاريخه، ترجمة د. أبو العلا عفيفي. القاهرة، لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٥٦.

- يحيى بن حمزة العلوى: الافحام لأفئدة الباطنية الطغام، حققه د. فيصل عون، راجعه د. على النشار، الاسكندرية، منشأة المعارف، ١٩٧١.

## ثانيًا: المخطوطات العربية

- جالينوس: مختصر من كتاب الأخلاق، ضمن مجموعة رسائل، بدار الكتب المصرية، رقم ٢٩٠ أخلاق تيمور.
- سنتلانا: تاريخ المذاهب الفلسفية، مجموعة محاضرات ألقاها الدكتور سنتلانا فى الجامعة المصرية من سنة ١٩١٠ - ١٩١١، ٢جـ بجامعة القاهرة، وتوجد نسخة منه بالآلة الكاتبة (جزء واحد) بدار الكتب المصرية، برقم ٢٧٨٠.
- منتخب صوان الحكمة للسجستانى، نسخة مصورة بدار الكتب المصرية، برقم ٦٦٤٣ح.

## ثالثًا – الكتب الأجنبية

- Bréhier, Emile: Chrysippe. Paris, Félix Alcan, 1910.
- Brochard, V.: Etudes de philosophie Ancienne et de philosophie Moderne. Paris Librairie philosophique J. Vrin, 1926.
- El - Ehwany, Ahmed Foad: Islamic Philosophy Cairo, Anglo Egytian Bookshop, 1957.
- Jadaane: L'Influence du Stolcisme sur la pensée Musulmane Beyrouth, Dar El - Machreg, 1908.
- Kneale, Wiliam & Martha: The Development of Logic, London, Oxford, 1962.
- Lewes, George Henry: The History of philosophy from Thales to Comte. 3rd ed. Vol. I, London, Longmans 1867.
- Madkour, I L'Organon D'Aristotle dans le monde Arabe. Paris. Libraire philosophique. 1934.
- Zeller. Eduard: Outline of the History of Greek philosophy 13th edition. Translated by L.R. palmer, London, 1931.

## محتـــويـــات الكتـــاب

| المـــوضـــوع | صفحـــة |
|---|---|
| مقدمة الطبعة الثالثة | ٧ |
| مقدمة الطبعة الثانية | ١١ |
| مقدمة | ١٣ |
| – ابن تيمية: حياته وأعماله | ١٣ |
| – موضوعات هذا الكتاب ومنهجه | ٢٣ |
| **الباب الأول** | ٢٩ |
| **موقف ابن تيمية من المتكلمين** | |
| **الفصل الأول: موقفه من علم الكلام وموضوعاته** | ٣١ |
| علم الكلام: تعريفه، موضوعه، منهجه | ٣٣ |
| نشأته | ٣٥ |
| اصطلاحات المتكلمين | ٤١ |
| أهمية علم الكلام | ٤٢ |
| نقد منهج المتكلمين | ٤٦ |
| نشأة الفرق الكلامية | ٤٨ |
| **الفصل الثاني: موقفه من الشيعة** | ٥١ |
| نشأتها | ٥٣ |
| الشيعة المعتدلة – الإمامية الإثنا عشرية | ٥٧ |
| الشيعة الغلاة – النصيرية | ٧٤ |
| الإسماعيلية | ٧٦ |
| **الفصل الثالث: موقفه من المعتزلة** | ٨١ |
| نشأتها | ٨٤ |

| | |
|---|---|
| أصولها الخمسة: | ٨٦ |
| ١- التوحيد | ٨٦ |
| ٢- العدل | ١٠٠ |
| ٣- الوعد والوعيد | ١١٠ |
| ٤- المنزلة بين المنزلتين | ١١١ |
| ٥- الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر | ١١٤ |
| الفصل الرابع: موقفه من الأشاعرة | ١١٩ |
| تمهيد | ١٢١ |
| ١- إثبات وجود البارى | ١٢٣ |
| ٢- أسماء الله وصفاته | ١٢٦ |
| ٣- رؤية الله يوم القيامة | ١٣٠ |
| ٤- كلام الله | ١٣١ |
| ٥- نظرية الكسب | ١٣٧ |
| ٦- مشكلة السببية | ١٣٩ |
| ٧- التحسين والتقبيح | ١٤٢ |
| ٨- الإيمان | ١٤٣ |
| **الباب الثانى** **موقف ابن تيمية من الفلاسفة** | ١٤٧ |
| الفصل الأول: موقفه من الفلاسفة وعلومهم عامة | ١٤٩ |
| تمهيد | ١٥١ |
| المنطق | ١٥٣ |
| أ - العلوم النظرية | ١٦٢ |
| ب- العلوم العملية | ١٦٧ |
| الفصل الثانى: موقفه من الفلسفة الإلهية | ١٧٣ |
| التوفيق بين الفلسفة والدين | ١٧٥ |
| إثبات وجود الله | ١٨١ |

نفي الصفات الإلهية ........ ١٨٤
نظرية الفيض ........ ١٨٧
قدم العالم ........ ١٩٦
النبوة ........ ٢٠٣
المعاد ........ ٢١٣
**الباب الثالث** ........ ٢٢٣
**موقف ابن تيمية من الصوفية**
**الفصل الأول: موقفه من أهل التصوف** ........ ٢٢٥
معنى لفظ التصوف ........ ٢٢٧
نشأة التصوف ........ ٢٣٠
موقفه من الغزالي ........ ٢٣٦
موقفه من ابن عربي ومدرسته ........ ٢٤٢
**الفصل الثاني: الجانب الروحي لدى ابن تيمية** ........ ٢٤٧
أمراض القلوب وشفاؤها ........ ٢٥٠
العبودية والمحبة والفناء ........ ٢٥٣
الخاتمة ........ ٢٦١
المراجع ........ ٢٧١
الفهرس ........ ٢٨٣

# تم بحمد الله

مع تحيات
دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر
تليفاكس : ٥٣٥٤٤٣٨ - إسكندرية